

الدكتور
عبد الحليم محمود

التفكير الفلسفي في الإسلام



دار المعارف

التفكير الفلسفي في الإسلام

الدكتور
عبد الحليم محمود

التفكير الفلسفي في الإسلام

الطبعة الثانية



دار المعارف

مقدمة

١

اللهم إنا نستعينك ونستهديك ، ونسألك الرعاية والتوفيق .
أما بعد ، فهذا كتاب يهدف إلى تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، في المشرق إلى نهاية عهد
« الغزالي » حجة الإسلام ، رضوان الله عليه .
والتفكير الإسلامي متشعب الجوانب ، مترامي الأطراف ، ولا يمكن لشخص ما أن يلم به في
جميع مناحيه وبيئاته ، ولذلك : حددنا بحثنا بالتفكير الفلسفي .
على أن التفكير الفلسفي نفسه ضخم هائل ، ودراسته تحتاج إلى أن نبدأ به منذ نشأته ؛ بل إن
نشأته نفسها تحتاج إلى دراسة الجو الذي نشأ فيه .
سندرس إن شاء الله هذا الجو .
وسندرس أيضاً القرآن من حيث القضايا الدينية المتصلة بموضوع الفلسفة التي أتى بها واستدل
عليها .
والقرآن وإن كان كتاباً مقدساً ، ووحياً من السماء ، وليس ثمرة من ثمار التفكير البشري :
فإنه الأساس الأول الذي مهد لما جدّ بعد ذلك من مذاهب وآراء .
وسنسير مع التفكير الإسلامي سيراً زمنياً : فندرس النزعات الأولى ، والآراء التي تكاد تكون
فردية ، والفرق التي لم تتصل كثيراً بالجدل النظري حتى نصل إلى « الكندي » و « الفارابي »
و « ابن سينا » ، فندرسهم بعد دراسة لمرحلة الترجمة الأولى في الإسلام في العهد العباسي على
الخصوص .
وسندرس « الغزالي » وأثره في تنهات الفلسفة والفلاسفة . ونختتم الكتاب بدراسة حجة
الإسلام ، فتكون دراسته أشبه بخاتمة الكتاب .
وقد سبق أن درسنا هذه الموضوعات . ودرسناها . وكتبنا عن بعضها في إيجاز أحياناً . وفي
استفاضة أحياناً أخرى . وإنا نرجو من الله تعالى - في كل ما أتى وما ندع - الهداية والتوفيق .

٢

ولقد توهم بعض الكتاب : أن التفكير الإسلامي أخذ يتدرج وينمو شيئاً فشيئاً على مر الزمن حتى أصبح ناضجاً عميقاً ، وحاولوا - في شيء من التعسف - أن يقدروا تيار التفكير الإسلامي على هذا الأساس ، ويتحدثوا عنه طقلاً ، فشائباً ، فرجلاً .

ولكن التفكير الإسلامي بدأ - في قوة جارفة - بالقرآن - كلام الله تعالى - فاتخذ منه أساساً ، واتخذ من أحاديث الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، قاعدة وهادياً .

وإذا ما تركنا القرآن وعمدنا ، عليه السلام ، جانباً : لأنهما أمران إلهيان ، فإننا نرى في بدء الإسلام الأفذاذ في مختلف النواحي : « كخالد بن الوليد » في رسم الخطة الحربية ، وتنفيذها . وذلك فن وعبقريّة .

و « عمر بن الخطاب » في الإدارة ، والسياسة ، والتشريع ، وإنه ليندر أن تجد من يماثلها على مر العصور .

وإذا ضربنا المثل بالتشريع ، فإننا نجد تيارين يسيران متجاورين من أهل الرأي وأهل الحديث : فقد كان هؤلاء وهؤلاء يسرون جنباً إلى جنب منذ أن بدأت الدولة الإسلامية ، ولا يزالون كذلك إلى الآن .

كان هناك « ربيعة الرأي » و « ابن المسيب » . والأول يمثل مدرسة الرأي ، والثاني يمثل مدرسة الحديث .

وكان هناك « إبراهيم النخعي » و « جواره » في الكوفة نفسها محدث الكوفة : « شرحبيل الشعبي » .

ثم كان « أبو حنيفة » يمثل مدرسة الرأي ، و « مالك » يمثل مدرسة الحديث .

وإذا نظرنا إلى التيار الفلسفي ، فإننا نجد المشية يسرون جنباً لجنب ، مع المعتزلة ، ومع « الكندي » ، و « الفارابي » ، و « ابن سينا » ، و « نجد » ابن ماجه ، و « ابن الطفيل » : متأخرين في النشأة عن « الفارابي » و « ابن سينا » ولم يبلغا شأوهما .

والأشاعرة كانت نشأتهم بعد المعتزلة ، ومدرسة « ابن تيمية » أتت بعد مدرسة « الأشعري » .

فهل كان المعتزلة أقل عمقاً ، وأقل نضجاً من الأشاعرة ، وهل كان الأشاعرة أقل تفكيراً من

مدرسة « ابن تيمية » ؟

ثم ما هذا الجنين الذى نشأ وترعرع وشب وانتهى إلى مقدمة «ابن خلدون» ؟
الواقع أن التفكير الإسلامى كان بين مدّ وجزر ، وخمول ونشاط ، وضعف وقوة .
وستدرسه على هذا الأساس إن شاء الله تعالى .

٣

وسيرى القراء أننا نبدى رأينا فى المسائل والآراء ونحكم عليها ، وليس هذا مسلك جميع
المؤرخين ، « فالشهرستانى » مثلا يقول فى كتابه « الملل والنحل » :
« وشرطى على نفسى أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته فى كتبهم ؛ من غير تعصب
لهم ، ولا كسر عليهم ، دون أن أتيّن صحيحه من فاسده ، وأعين حقه من باطله ، وإن كان
لا يخفى على الأفهام فى مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ، ونفحات الباطل ، وبالله التوفيق » .
بيد أن « الشهرستانى » لم يلتزم هذه الخطوة ، ونقضها بعد صفحات تعد على الأصابع ،
فيقول :

« فالمعتزلة مشبهة الأفعال .

والمشبهة حلولية الصفات .

وكل واحد منهم أعور بأى عينيه شاء .

فإن من قال : إنما يحسن منه ما يحسن منا ، ويقبح منه ما يقبح منا ، فقد شبه الخالق بالخلق .

ومن قال يوصف البارئ تعالى بما يوصف به الخلق ، أو يوصف الخلق بما يوصف به البارئ

تعالى ، فقد اعتزل عن الحق ... »

« وشبه النبى ﷺ كل فرقة ضالة من هذه الأمة ، بأمة ضالة من الأمم السالفة فقال :

« القدرية : مجوس هذه الأمة ^(١) » .

وقال : « المشبهة يهود هذه الأمة ، والروافض نصاراها ^(٢) » .

لم ير « الشهرستانى » أن الواجب يحتم عليه بيان قيمة هذين الحديتين : من ناحية الوضع

أو الضعف ؛ ذلك أن هذين الحديتين يصوران رأى « الشهرستانى » نفسه :

(١) « القدرية مجوس هذه الأمة ، إن مرضوا فلا تعذبوهم ، وإن ماتوا فلا تشهدوهم » أخرجه أبو داود والحاكم فى
المستدرک ، ورمز له السيوطى بقوله : حديث صحيح .

(٢) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده .

ويرى بعض الذين يتسبون للناحية العلمية ، بالمعنى الحديث ، أنه لا يجوز للإنسان أن يحكم على المسائل والآراء . . بالحسن أو القبح ، أو بالخير أو الشر ؛ لأن ذلك لا مقياس له . ولكنى لم أتابع « الشهرستانى » فى حيدته المزعومة ، فهو نفسه لم يتبعها . ولم أجار النزعة الاسمية الحديثة ؛ لأننى لا أعرف كيف يكتب مؤمن فى مسائل الإيمان دون أن يبدى رأيه . وأريد أن أعلنها صريحة واضحة : إننى أكتب فى هذا الموضوع وأنا مسلم معتز بإسلامى ، وإذا لم يجد أرباب النزعة العلمية الحديثة مقياساً للحكم ، فسألتخذ أنا الإسلام مقياساً للحكم على الآراء .

والإسلام : يوجب عرض الآراء فى دقة ، سواء أكانت مؤيدة له أم معارضة . وقد ضرب لنا القرآن فى ذلك خير الأمثال ، حينما تحدث إلينا عن اعتراضات المشركين على الرسالة المحمدية . والإمام « الغزالى » : يوجب عرض آراء المعارضين أحسن عرض ، وتصويرها أحسن تصوير : إنه يوجب عرضها وتصويرها كما يعرضها ويصورها زعماء المذهب أنفسهم ، ثم بعد ذلك يأتى دور النقد والتحصيل . على هذا النمط سنسير إن شاء الله تعالى .

٤

وقد جربنا على أن علم الكلام : جزء من التفكير الفلسفى فى الإسلام ، وجاربنا فى هذا الكثيرين من مؤرخى الفلسفة الإسلامية ، أمثال : « رينان » والمرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ « مصطفى عبد الرازق » .

يقول « رينان » : (إن الحركة الفلسفية الحقيقية فى الإسلام ينبغى أن تلتبس فى مذاهب المتكلمين) .

ويقول « الشيخ مصطفى عبد الرازق » :

« أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية : شاملاً - كما بينه الأستاذ « هرتز » - لما يسمى فلسفة أو حكمة ، ولباحث علم الكلام .

وقد اشدت الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً ، من شعب هذه الفلسفة ، خصوصاً فى العهد الأخير الذى عنى فيه المستشرقون بدراسة التصوف » . تمهيد ص ٢٦ - ٢٧ .

بل إن الشيخ « مصطفى عبد الرازق » يعد « أصول الفقه » من الفلسفة الإسلامية .

وسنبدى رأينا - إن شاء الله - في التصوف وأصول الفقه : هل هما من الفلسفة أم لا ؟ عندما نتحدث عن التيار الفلسفي البحث فيما يلي ، إن شاء الله تعالى .



ولقد شاع بين كثير من الناس : أن الفلسفة موضوع غامض مبهم .
ولعل من الأسباب التي روجت هذه الإشاعة :

١ - أن بعض الفلاسفة كان يعتمد الغموض والإبهام ، حتى لقد قال « هرقليطس » عن نفسه :

« إنه لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه ، ولكنه يشير إليه » .

و « ابن سينا » يسمي أحد كتبه : « الإشارات والتنبيهات » .

٢ - ثم إن الفلاسفة : لم تكن عنايتهم باللغة والأدب ، كعناية الأدباء . وكان من الطبيعي : أن تكون سلامة الأسلوب ، وفصاحة التعبير عند بعضهم أقل منها عند الأدباء .

٣ - وبما لاشك فيه أن موضوع الفلسفة لا يمتاز بالسهولة والوضوح . هذه الأسباب كلها أو بعضها : كانت سبباً في انتشار تلك الإشاعة .

وسوف لا أنعمد الغموض - إن شاء الله تعالى - وسأعمل - جهدي - ليكون الأسلوب سهلاً ، والموضوع واضحاً ، وأرجو ألا يجد القارئ من ذلك إلا ما يسر .
ولكن هذا الأسلوب الذي أعمل جهدي في أن يكون سهلاً : لا يعود الطلبة على الأساليب الفلسفية ، ولا مناص من سد هذا النقص .

ولذلك اقتبست كثيراً من النصوص الفلسفية على اختلاف أساليبها ، وجاريت في هذا المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ « مصطفى عبد الرازق » في كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة » الذي نشر صحفه :

« في صياغتها التعليمية ، التي تراعى حاجة الطلاب إلى مراجعة النصوص الكثيرة ، وحسن التدبر والفهم للأساليب المتفاوتة وإن لم يخف ذلك على ذوق المطالعين جميعاً » .

٦

وكلمة أخيرة : إن التركة الغربية حاولت - منذ زمن بعيد - اتهام الشرقيين بأنهم ، بطبيعتهم ، أقل من الغربيين في جميع ميادين الحضارة ، وتأثر بهذه الفكرة بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية : فكتبوا في الفلسفة الإسلامية على أنها مجرد تقليد ، أو تلفيق ، أو ترجمة للفلسفة اليونانية .

ولعل من الخير أن ننصف دائماً - كلما وجدنا إلى ذلك سبيلاً - هذا الشرق المظلوم ، فنبين أصالة الفلسفة الإسلامية فيما لها فيه من أصالة ، وألأنحيف عليها في بعض ما تعتر به ، وبالله الهداية والتوفيق ؟

عبد الحليم محمود

القسم الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝ ﴾^(١)

(١) إنها سورة الإخلاص. وهي تشتمل على أهم ركن من الأركان التي قامت عليها الرسالة الإسلامية. وأعنى به توحيد الله وتنزيهه.
وقد ورد في الخبر أنها تعدل ثلث القرآن؛
«لأن من عرف معناها حق المعرفة. وأدرك ما أشارت إليه إدراك صاحب البصيرة المستنيرة. لم يكن بقية ما جاء في التوحيد والتنزيه عنده إلا تفصيلاً لما علم. وشرحاً لما حصل».

الفصل الأول

الحج الذي نشأ فيه الإسلام

١ - الخفاء :

١ - وأسلمت وجهي لمن أسلمت له الأرض تحمل صخرًا ثقلاً^(١)
دحاها فلما استوت شدّها سواء وأرمى عليها الجبالا
وأسلمت وجهي لمن أسلمت له المزنُ تحمل عذاباً زلالا
إذا هي سيقت إلى بلدة أطاعت فصبت عليها سيجالا

بهذه الأبيات كان يترنم « زيد بن عمرو بن نفيل » . ثم يستقبل البيت ويقول :
ليك حقاً حقاً ، تبعداً ورقاً ، البرُّ^(٢) أرجو ، لا الخلال^(٣) ، وهل مهجرٌ^(٤) كمن
قال^(٥) ؟! ثم ينشد :

عدتُ بما عاذ به إبراهيمُ مستقيلَ الكعبة وهو قائم
يقول أننى لك عان راغمُ مها تجشنى فإنى جاشمُ^(٦)

ثم يسجد

كان « زيد بن عمرو » عربياً أصيلاً ، فهو ابن عم سيدنا « عمر بن الخطاب » وهو أبو « سعيد

(١) من مصادر هذا الفصل : الأغاني ج ٣ - ٥ . في الأدب الجاهلي ، للدكتور طه حسين « سيرة ابن هشام .
والروض الأنف . تمهيد لتاريخ الفلاسفة للمرحوم الشيخ « مصطفى عبد الرازق » فجر الإسلام للمرحوم الدكتور « أحمد أمين » .
الملل والنحل ، للشهرستاني »
(٢) البر : الطاعة والخير .
(٣) الخلال : الخيلاء .
(٤) المهجر : المسافر في المجاعة .
(٥) قال : أقام في القافلة
(٦) الأغاني : الجزء الثالث ص ١٣٤

ابن زيد « أحد العشرة المبشرين بالجنة . وكان أحد من اعتزل عبادة الأوثان ، وامتنع عن أكل ما ذبح باسمها . وكثيراً ما أنكر على قريش ذبحها على غير اسم الله قائلًا :
يا معشر قريش ، أيرسل الله قطر السماء ، وينبت بقل الأرض ، ويخلق السائمة فترعى فيه ، وتذبحونها لغيره ؟ ! »

ولقد أثارت حالته هذه ، اهتمام بعض علماء الكلام من قديم الزمان ، وهم من أجل ذلك يذكرونه عند تعريفهم للنبي ﷺ ويتساءلون : أهو خارج عن التعريف أم داخل فيه ؟
يقول « الجلال الدواني » في تعريف النبي ﷺ :
« هو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق ، لتبليغ ما أوحاه إليه .

وعلى هذا ، لا يشمل من أوحى إليه ما يحتاج إليه لكمالته في نفسه ، من غير أن يكون مبعوثاً إلى غيره ، كما قيل في « زيد بن عمرو بن نفيل » . اللهم إلا أن يتكلف (٧) .
ولعل من الأسباب التي وجهت بعض المتكلمين إلى ذكر « زيد » عند حديثهم عن النبوة ما روى عن « سعيد بن زيد بن عمرو » قال :

سألت أنا و « عمر بن الخطاب » رسول الله ﷺ عن « زيد » فقال :
« بآتي يوم القيامة أمة وحده » .

وسواء أكان « زيد » نبياً أوحى إليه بما يكمل نفسه ، أم لم يكن نبياً : فإنه كان من هؤلاء الذين يتطلبون المعرفة الحقيقية ؛ ويسعون وراءها جاهدين . فإن يعتصر ذهنه ؛ ويشحذ شعوره : يريد أن يحل ألغاز الكون ؛ ويكشف أسرار العالم ؛ ويحجب عن :

من أين ؟

وإلى أين ؟

ولم ؟

ولكن بتلفت يميناً ، وتلفت يساراً ، فلا يجد نفسه إلا في بقاء مظلمة ، وفي ضلال محيط ، ويثور شعوره الديني فينشد - وكأنه يصرخ أويستغيث - :

أربأ واحداً أم ألف رب أدين ، إذا تُسَمِّتِ الأمور
عزَلْتُ اللَّات ، والعزى جميعاً كذلك يفعل الجَلْدُ الصبور

فلا العزى أدين ، ولا ابتتها ولا صَنَمَي بَنى عمرو ، أزور
ولا هُبلا أدين وكان ربا لنا فى الدَّهر ، إذ حلمى^(٨) يسير
عجبت ، وفى الليالى مُعْجبات ، وفى الأيام ، يعرفها البصير
بأنَّ الله قد أفنى رجالا كثيرا ، كان شأنهم الفجور
وأبقى آخرين ببر قوم فيربو منهم الطفل الصغير
وبينا المرء يفتّر ، ثاب يوما كما يترّوح الفصن المطير
ولكن أعبدُ الرحمن ربى ، ليفقر ذنبى الرب الغفور
فتقوى الله ربكمُ احفظوها ، متى ما تحفظوها لا تبوروا
ترى الأبرار دارهمُ جنان ، وللكفار : حامية سعيهم
وخزى فى الحياة ، وإن يموتوا يلاقوا ما تضيق به الصدور

ولكن الهداية إلى الدين القويم لم تكن - إذ ذاك - سهلة هينة .

وإذا كانت الوثنية ضلالا فأين الهداية ؟

وإذا ترك « اللات والعزى وهبل » فإلى أين يتجه ؟

ويستولى عليه شعور دينى عميق ، ويغمره فيض من التطلع إلى المعرفة : فلا يجد مفرا من

الهجرة يستنبئ فى أثنائها الظاعن والمقيم ، عله يجد من يرشده إلى سبيل الله القويم .

والقصة التالية توضح لنا - سواء أصحت أم لم تصح - الكثير من جوانب نفسه ، ومما كان

يشعر به نحو « اليهودية » ، « والنصرانية » حيثئذ :

وها هى ذى كما رواها صاحب الأغاني :

إن « زيد بن عمرو » : خرج إلى الشام يسأل عن الدين ويتبعه ، فلقى عالماً من اليهود : فسأله

عن دينهم فقال : لعل أدين بدينكم ، فأتخبرنى بدينكم .

فقال اليهودى : إنك لا تكون على ديننا ، حتى تأخذ بنصيبك من غضب الله .

فقال « زيد بن عمرو » : لا أفر إلا من غضب الله ، وما أحمل من غضب الله شيئاً أبداً .

وأنا أستطيع ، فهل تدلنى على دين ليس فيه هذا ؟

قال : ما أعلمه إلا أن يكون حنيفاً .

قال : وما الحنيف ؟

قال : دين « إبراهيم » .

فخرج من عنده وتركه ، فأقن عالماً من علماء النصارى ، فقال له نحواً مما قال لليهودى . فقال له النصرانى : إنك لن تكون على ديننا ، حتى تأخذ بنصيبك من لعنة الله . فقال : إني لا أحمل من لعنة الله ولا من غضبه شيئاً أبداً ، وأنا أستطيع . فهل تدلنى على دين ليس فيه هذا ؟

فقال له نحواً مما قال اليهودى : لا أعلمه إلا أن يكون حنيفاً . فخرج من عندهما وقد رضى بما أخبراه واتفقا عليه من دين « إبراهيم » فلما برز رفع يديه وقال :

اللهم إني على دين « إبراهيم » .

استمر « زيد » يجاهد فى سبيل الوصول إلى الله .

كان يجاهد تارة بمنطقه وتفكيره ، وتارة بسؤاله كل من يصادفه من ذوى المعرفة الدينية ، كان يسأل الناس إذا أقام ، ويسأهم إذا ارتحل ، حتى انتهى فى النهاية إلى مذهب اطمأنت إليه نفسه ، فخاطب قريشاً قائلاً :

« يا معشر قريش ، والذى نفسى بيده ما أصبح منكم أحد على دين (إبراهيم) غيرى » .

ويقول الدكتور « طه حسين » عن « زيد » :

« إنه كان رجلاً رقيقاً ، ليناً ، مرهف الحس ، ذكى القلب ، نقى الطبع ، مستعداً للإيمان الصادق ، ميفضاً للقديم ، شديد النشاط للتجديد ، شك فى وثنية قومه ، ثم جحدها ، والنفس ديناً صفواً ، وملة نقية ، وجعل ينكر على قريش ما كانت فيه ، فكانت قريش تسمع منه وتعرض ، ولا تحفل بما كان يقول .

ولكن « الخطاب بن نفيل » ثبت له ، ثم قاومه ، ثم جدّ فى فتته حتى أشقاه ، ثم حبسه فى مكة ، ثم أغرى به الشباب ، حتى اضطره إلى أن يستخفى ، وأن يمتثل فى الفرار من مكة ، ليلتمس ما كان يجب من دين عند « اليهود والنصارى » .

وقد فر « زيد » بدينه الجديد - أو باستعداده للدين الجديد - وجعل يلتمس ما يجب عند اليهود مرة ، وعند النصارى مرة ، حتى استيأس من أولئك وهؤلاء^(٩) . .

(٩) « عن مجلة الهلال سنة ١٩٣٧ م » .

كيف انتهى « زيد » إلى حقيقة مذهبه ؟ وماذا كان سبيله إلى الاطمئنان الروحي ؟ وماذا كان يرى في مشكلة المبدأ ، ومشكلة المصير ، ومشكلة الغاية ؟ عن كل ذلك بصمت التاريخ .

ولكن الذى لا شك فيه ، أن زيدا اطمأنت نفسه إلى منطق ، أو إلى إلهام ، فيما يتعلق بما وراء الطبيعة .

ولم يكن « زيد » الوحيد في جزيرة العرب الذى بحث عن الله ، بل كان هناك كثير غيره ، كان هناك :

٢ - « أمية بن أبي الصلت » الشاعر المشهور :

وكان حسب ما يروى صاحب الأغاني :

« قد نظر في الكتب وقرأها ، وليس السوح تعبدًا .

وكان ممن ذكر « إبراهيم » و « إسماعيل » والحنيفية ، وحرّم الخمر ، وشك في الأوثان . وكان محققًا ، والنفس الدين ، وطمع في النبوة : لأنه قرأ في الكتب أن نبيًا يبعث من العرب ؛ فكان يرجو أن يكون هو .

وشعره حافل بذكر الرسل والأنبياء ، والجنة والنار ، والثواب والعقاب ، حتى لقد قال « ابن سلام » :

(كان « أمية » كثير العجائب ، يذكر في شعره خلق السموات والأرض ، ويذكر الملائكة ، ويذكر من ذلك ما لم يذكره أحد من الشعراء !) .

ونحن وإن لم يصلنا كل شعره ، لكن ما جمعه منه الأستاذ « شلتس » يدل على الكثير من متنازعه . ومن شعره الذى يدل على اتجاهه :

ألا أيها الإنسان إياك والردى	فإنك لا تُخفى من الله خافيا
وإياك لا تجعل مع الله غيره	فإن سبيل الرشد أصبح باديا
رضيت بك اللهم ريا ، فلن أرى	أدين إلاها غيرك الله ثانيا
أدين لرب يستجيب ، ولا أرى	أدين لمن لم يسمع الدهر داعيا
وأنت الذى من فضل منّ ورحمة	بعثت إلى « موسى » رسولا مناديا
فقلت له : اذهب و « هارون » فادعوا	إلى الله « فرعون » الذى كان طاغيا

وقولا له : أأنت سويت هذه بلا وتدي حتى اطمأنت كما هيا
 وقولا له : أأنت رفعت هذه بلا عمد أرفق إذا بك بانيا
 وقولا له : أأنت سويت وسطها منيراً إذا ماجنه الليل هاديا
 وقولا له : من يرسل الشمس غدوة فيصبح مامست من الأرض صاحيا
 وقولا له : من يثبت الحب في الثرى فيصبح منه البقل يهتر رابيا
 ويخرج منه حبه في رهوسه ، وفي ذلك آيات لمن كان واعيا
 وأنت بفضل منك نجيت « يونساً » ، وقد بات في أضعاف حوت لباليا
 وإنى ، ولو سبحت باسمك ربنا لأكثر ، إلا ما غفرت ، خطائيا

ويقول مترجمه في دائرة المعارف الإسلامية (١٠) :

« إنه يمكن قسمة قصائده بحسب موضوعها إلى قسمين كبيرين : أصغرهما يتكون من قصائد وأبيات قيلت في مدح أشخاص ، وبخاصة في مدح رجل من أغنياء مكة هو « عبد الله بن جذعان » . وهي لا تختلف في جوهرها عن نظائرها عند غيره من شعراء العرب القدماء . أما القسم الأكبر الذي يبدأ بالقصيدة الثالثة والعشرين من طبعة « شلتس » فيدل دلالة كاملة على النزعة التي يمكن تسميتها بالحنيفية .

وأساسها القول بإله واحد ، وهو رب العباد ، ونرى فيها صوراً شبيهة بالوحى عن مقام الله وملائكته ، وحكايات عن الخلق وآراء تتعلق بيوم القيامة والجنة والنار ، وفيها دعوة إلى عمل الخير . وإشارات إلى عبر ، أخذ بعضها من أخبار العرب عن « عاد » و « ثمود » ، وبعضها من قصص التوراة عن الطوفان و « إبراهيم » و « لوط » و « فرعون » .

وابن « أبي الصلت » مولع إلى جانب هذا ، بقصص الحكايات على ألسنة الحيوانات . ونلاحظ في شعره أيضاً ذكراً للأعمال السحرية » .

وكان « أمية » ، كما كان « زيد » ، يريد دين « إبراهيم » ، فلم يكن يهودياً ولا نصرانياً ، ومما يثبت هذا في غير لبس ولا إبهام قوله :

كل دين يوم القيامة عند الله إلا دينَ الخلفاء زورُ

ولكنه ، على خلاف ما كنا نتوقع ، قد عادى الرسول - وحاربه فغلبت عليه شقوته . وصح فيه قول رسول الله ﷺ :

« آمن شعره وكفر قلبه » .

ويخيل إلينا أنه قد ندم في آخر حياته ندمًا شديدًا على موقفه ذاك من الرسول ، فتمنى أن لو كان - بدل معرفته وعلمه - راعيًا في رعوس الجبال ، يرعى الوعول ؛ لقد قال وهو على فراش الموت هذا الشعر الياثس الحزين الرائع :

كل عيش وإن تطاول دهرًا متتهى أمره إلى أن يزولا
ليتني كنت قبل ما قد بدا لي في رعوس الجبال أرعى الوعولا
اجعل الموت نصبًا عينيك واحذر غولة الدهر إن للدهر غولا

٣ - وكان « أبوقيس بن أبي أنس » من الخنفاء ، وهو من بنى النجار ، وكان قد تهرب ولبس المسوح وفارق الأوثان ، وهم باعتراف النصرانية ، ثم أمسك عنها ، ودخل بيتًا له فاتخذه مسجدًا ، لا يدخله طامث ، ولا جنب ، وقال : أعبد رب « إبراهيم » .

فلما قدم رسول الله ﷺ أسلم وحسن إسلامه ، وقال في رسول الله ﷺ شعرًا يمدحه ^(١١) :

٤ - ومن الخنفاء « خالد بن سنان » ، وهو من بنى عبس ، ويقول « ابن قتيبة » :

وروى أن رسول الله ﷺ قال :

« ذلك نبي أضاعه قومه .. » .

وأنت ابنته رسول الله ﷺ فسمعه يقرأ : (قل هو الله أحد) .

فقلت : (كان أبي يقول ذا ^(١٢)) .

بعض من رأى التدين بالنصرانية :

كانت النزعة إلى الخيفية شائعة في جزيرة العرب ، ولكن من العرب من رأى التدين بالنصرانية أو اليهودية ، بيد أنهم لم يكونوا يدينون بواحدة منها إلا بعد أن يحولوا في شعاب

(١١) المعارف لاس قية ص ٢٨ .

(١٢) المعارف لاس قية ص ٢٩ .

التفكير ، ويضلوا في متاهات ما وراء الطبيعة : فيروا بعد بحث وتفكير أن الأسلم التزام دين يأمنون في رحابه من ضلال الأوهام .

ذكر « ابن هشام » المتوفى بالفسطاط سنة ٢١٨ هـ في سيرته ص ٢٣٧ .

قال « ابن اسحاق » : واجتمعت قریش يوماً في عيد لهم عند صنم من أصنامهم ، كانوا يعظمونه وينحرون له ، ويعكفون عنده ويدورون به ، وكان ذلك عيداً لهم في كل سنة يوماً .

فدخلهم منهم أربعة نفر نجياً ، ثم قال بعضهم لبعض :

تصادقوا وليكنم بعضكم على بعض ، قالوا : أجل .

وهم : « ورقة بن نوفل » .. و « عبد الله بن جحش بن رثاب » .. وكانت أمه « أميمة بنت

عبد المطلب » ، و « عثمان بن الحويرث » .. و « زيد بن عمرو بن نفيل » ..

فقال بعضهم لبعض :

تعلمون : والله ما قومكم على شيء ، لقد أخطأوا دين أبيهم « إبراهيم » !!

ما حجر نطوف به لا يسمع ، ولا يبصر ، ولا يضر ، ولا ينفع ؟ !

يا قوم : انمساوا لأنفسكم ديناً فإنكم والله ما أنتم على شيء .

فتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفة دين « إبراهيم » .

أما « ورقة بن نوفل » : فاستحكم في النصرانية ، واتبع الكتب من أهلها ، حتى علم علماً

من أهل الكتاب .

وأما « عبد الله بن جحش » : فأقام على ما هو عليه من الالتباس حتى أسلم ثم هاجر مع

المسلمين إلى الحبشة .. فلما قدمها تنصّر ..

وأما « عثمان بن الحويرث » : فقدم على قيصر ملك الروم فتنصّر ، وحسنت منزلته عنده ..

وأما « زيد بن عمرو بن نفيل » : فوقف ، فلم يدخل في يهودية ، ولا نصرانية ، وفارق دين

قومه : فاعتزل الأوثان ، والميتة ، والدم ، والذبائح التي تذبح على الأوثان ، ونهى عن قتل

الموهودة ، وقال : أعبد رب « إبراهيم » ؛ وبأدى قومه بعبع ما هم عليه .

وكان من هؤلاء « ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي » ، وهو عري أصيل من

ذروة بيوتات قریش .

« وهو - كما يروى صاحب الأغاني - أحد من اعتزل عبادة الأوثان في الجاهلية . وطلب

الدين . وقرأ الكتب ، وامتنع عن أكل ذبائح الأوثان » .

طلب « ورقة » الدين ولم يكنف في طلبه باللغة العربية ، بل لعل اللغة العربية إذ ذاك لم تكن تسعفه بما يريد من معرفة ، فتعلم العبرانية « وكان يكتب الكتاب العبراني ، فيكتب بالعبرانية من الإنجيل ما شاء الله أن يكتب » .

ولم يكن أمر معرفته وعلمه مجهولا بين قومه ، ولذلك انطلقت « خديجة بنت خويلد » إليه بالنبي ﷺ : لتستفسر عما عرض للرسول من أمر الوحي فأفادها وطمانها ، وتمنى أن لو عاش حتى يرى الرسول قد أمر بنشر دعوته ؛ لينصره نصرا مؤزرا .

وكان « ورقة » شاعرا ناضجا التفكير في شعره ، ومثال ذلك قوله :

لقد نصحت لأقوام وقلت لهم أنا النذير ، فلا يفرركم أحد
لا تعبدن إلهًا غير خالقكم فإن دعوكم فقولوا : ييتا حدّد (١٣)
سبحان ذي العرش ، سبحانا نعوذ به وقبل قد سبح الجودى والحمد (١٤)
مُسخر كل ماتحت السماء له ، لا ينبغى أن يناوى ملكه أحد
لأشياء مما ترى تبقى بشاشته ، يبقى الإله ويودى المال والولد
لم تغن عن «هرمز» يوما خزائنه والحلّد قد حاولت «عاد» فما خلّدوا
ولا «سليمان» إذ دان الشعوب له ، والجن والإنس تجرى بينها البرد (١٥)

ويروى أن رسول الله ﷺ سئل عنه فقال :

« قد رأيته في المنام كأن عليه ثيابا بيضا ، فقد أظن أن لو كان من أهل النار لم أر عليه البياض » .

لم يكن أمثال « ورقة » ، وأمثال « زيد » من النادرين في العرب ، ولم يكونوا يستخفون بآرائهم ، فكثيرا ما كان يدور النقاش بينهم وبين قومهم ، فضلا عن دورانه بين بعضهم وبعض . ولقد عاب « زيد » فيما يبدو ، « ورقة » على اعتناقه النصرانية ، وأراد منه التخلي عنها فقال : « أنا أستمّر على نصرانيتي إلى أن يأتي الذى تبشرنا به الأحبار » .

وحينما اطمان « زيد » إلى التوحيد ، وأعلن ذلك قال « ورقة » له :

(١٥) البرد جمع برید : وهو الرسول .

(١٣) المنع

(١٤) الجودى والحمد : جيلان .

رشدت ، وأنعمت «ابن عمرو» ، وإنما تجنبت تنورًا من النار حاميا
بدنك ربا ليس رب كمثله ، وتركك جثان^(١٦) الجبال كما هيا

٢ - الحكماء :

كان الطابع العام هؤلاء الذين ذكرنا : هو البحث عن الدين المستقيم ، والتطلع إلى الهداية
الساوية ، ولكن ميدان التفكير الناضج في أرجاء الجزيرة العربية كان أوسع من أن يكون مقصورًا
على هؤلاء .

يقول (الشهرستاني) : « ومنهم - أى الفلاسفة - حكماء العرب وهم شذمة قليلة ، لأن
أكثرهم حكيمهم فلنات الطبع ، وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات » .
وحكماء العرب هؤلاء هم : العلماء الذين كان يرجع إليهم فيما يعرض من مشاكل ، وهم في
الجملة : أعظم العرب حظًا في الثقافة .

وكان مثلهم في الحكمة : مثل حكماء اليونان ؛ لقد أثرت عنهم الحكم القصيرة التي تركزت
فيها التجربة والحكمة ، مثل : « مقتل الرجل بين فكّيه » ، « من طلب شيئًا وجده » ، وإن لم يجده
يوشك أن يقع قريبًا منه » ، « الحرب مأبئة » ، « إن الميت لأرضًا قطع ولاظهرًا أبقى » .
وإذا ما قارنا هؤلاء الحكماء بمن يماثلهم من حكماء اليونان ، وجدنا أنهم يتشابهون في كثير من
النواحي . يقول « أفلاطون » .

« واجتمعوا - أى الحكماء - في دلف ، وأرادوا أن يتقدموا الأبولون في هيكله بيواكير
حكمتهم ، فاختصوه بالآيات التي يرددها الناس الآن مثل : « اعرف نفسك » و « لا تسرف »
و « الصلاح عسير » فكانوا مصلحين ومشرعين ، ولم يكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة^(١٧) » .
وكذلك كان حكماء العرب .

وقد روى عن حكماء العرب بعض الآراء التي تدل على تفكيرهم :
(١) كان منهم « عامر بن الظرب » ، الذي يقول فيه الميداني : « كان من حكماء العرب ،
لا تعدل بفهمه فهمًا ، ولا يحكمه حكمًا » .

(١٦) جنان الجبال : الذين يأمرون بالقساد من شياطين الحر .

(١٧) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٨

ومن كلامه في استدلاله على وجود الله ، وعلى تصريفه للكون :

« إني مارأيت شيئاً قط خلق نفسه . ولا رأيت موضوعاً إلا مصنوعاً ، ولا جأئياً إلا ذاهباً ، ولو كان يميت الناس الداء لأحياهم الدواء » .

(ب) ومن حكماء العرب « أكرم بن صَيْقِي بن رَبَّاح » :

وكان من حديثه - كما ذكر « الألويسي » - أنه لما ظهر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بمكة ودعا إلى الإسلام بعث « أكرم » ابنه « حَيْشًا » ، فأناه بخبره ، فجمع بني تميم وقال :

« يا بني تميم ، لا تحضروني سفياً : فإنه من يسمع يَحُلُّ^(١٨) ، إن السفية يوهن من فوقه ، ويثبط من دونه . لاخير فيمن لا عقل له . كبرت سني ، ودخلتني ذلة ، فإذا رأيتم مني حسناً فاقبلوه ، وإن رأيتم مني غير ذلك فقوموني ، أستقم » .

إن ابني شافه هذا الرجل مشافهة ، وأتاني بخبره ، وكتابه يأمر فيه بالمعروف ، وينهى عن المنكر ، ويأخذ فيه بمحاسن الأخلاق ، ويدعو إلى توحيد الله تعالى ، وخلع الأوثان ، وترك الحلف بالنيران ، وقد حَلَفَ (عَرَفَ) ذوو الرأي منكم أن الفصل فيما يدعو إليه ، وأن الرأي ترك ماينهى عنه .

إن أحق الناس بمعونة (محمد) ومساعدته على أمره أنتم ، فإن يكن الذي يدعو إليه حقاً فهو لكم دون الناس ، وإن يكن باطلاً ، كنتم أحق الناس بالكف عنه ، والستر عليه ، وقد كان أسقف نجران يحدث بصفته ، وكان « سفيان بن مجاشع » يحدث به قبله ، وسمى ابنه « محمداً » ، فكونوا في أمره أولاً ، ولا تكونوا آخراً ، اتوا طائعين ، قبل أن تأتوا كارهين .

إن الذي يدعو إليه « محمد » : لو لم يكن ديناً ، لكان في أخلاق الناس حسناً . أطيعوني واتبعوا أمري ، أسأل لكم أشياء لاتتزع منكم أبداً ، وأصبحتم أعز حى في العرب وأكثرهم عدداً ، وأوسعهم داراً ، فأني أرى أمراً لايجتنبه عزيز إلا ذل ، ولا يلزمه ذليل إلا عز . إن الأول لم يدع للآخر شيئاً . وهذا أمر له مايعده ، ومن سبق إليه غمرته المعالي ، واقتدى به التالي . والعزيمة حزم ، والاختلاف عجز » .

فقال « مالك بن نويرة » : قد خَرَفَ شيخُكم .

فقال « أكرم » : ويل للشجي من الخلق ، ولحق على أمر لم أشهده ، ولم يسبقني : فذهب مثلاً .

(١٨) من يسمع أخبار الناس ومعاييرهم يقع في نفسه الكروه عن جمع الأختال للبداء .

(ج) وكان منهم «قس بن ساعدة» الذى يقول فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم : كأنى أنظر إليه يسوق عكاظ ، على جمل له أورو ، وهو يتكلم بكلام عليه حلاوة ، ما أجلى أحفظه ، وخطبته يسوق عكاظ مشهورة : «أيها الناس اسمعوا وعوا . . . إلخ» .
ودليله على وجود الله أيضا مشهور ؛ إنه يستدل بالأثر على المؤثر .
وهو يصف الإله فيقول : «كلا ! بل هو الله إله واحد ، ليس له ولد ، ولا والد ، أعاد وأبدى ، وإليه المآب غدا» .
ثم يشهد :

يأبأكى الموت والأموات فى جدث عليهم من بقايا بزهم خرق
دعهم ، فإن لهم يوما يصاح بهم كما ينه من نوماته الصق
(د) وأما «عبد المطلب» ، جد الرسول ، وهو من حكماء العرب المشهورين ، فقد رويت عنه سنن أقر القرآن أكثرها : كالمنع من نكاح المحارم ، وقطع يد السارق ، والنهى عن قتل الموءودة (١٩) .

ولم تكن الناحية الأخلاقية بمهمة لدى الشعراء ، و«زهير بن أبى سلمى» يتحدث عنها فى كثير من شعره ، وهو القائل :

فلا تكمنن الله ما فى نفوسكم ليخفى ، ومها يكتم الله يعلم
يؤخر ، فيوضع فى كتاب فينخر ليوم الحساب ، أو يعجل ، فينقم
ويقول فى ضر الحرب والدعوة إلى السلم :

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم وما هو عنها بالحديث المرجم (٢٠)
مضى تبعثوها تبعثوها ذميمة وتضرى إذا ضرتموها فتضمر (٢١)

(١٩) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١١٠ .

(٢٠) المرجع من الحديث : القول بطريق الظن . لا عن تحقيق . أى : وما حديثى عن الحرب وتخوفكم وبلاتى بالحديث المفترى . بل أنتم قد علمتم ويل الحرب . وذقتموها .

(٢١) مضى تبعثوها الحرب . تبعثوها مذمومة ويشند حرها وتضمر نارها .

فتمركم عرك الرحي بفالها وتلق كشافاً ، ثم تنتج قشيم (٢٢)
فتنتج لكم غيلان أنشام كلهم كأحمر عاد ، ثم ترضع قشيطم (٢٣)
فتخليل لكم مالا تزل لأهلها قري بالعراق من قبيز ويزهم (٢٤)

٣- رأى الخمس :

وإذا كان ماسبق يعتبر من الجوانب المحدودة برغم كثرته . . . فإن قريشاً قد غمرتها روحانية ، ففكرت في أمر الدين وقداسته ، والبيت وحرمة ، وبعد تأمل وتروؤ . ابتدعت رأى الخمس . والخمس جمع أخمس ، والأخمس : كما يقول صاحب المختار - هو : الشديد ، الضئيب في الدين والقتال ، ولم يكن هذا الرأى الذى ابتدعه ، إلا تحمساً دينياً ، وعاطفة روحانية قوية . وكانوا يذهبون فيه - كما يقول « السهيلي » - « مذهب الثأله والتزهد » . وكان مثلهم في ذلك مثل من قال الله فيهم (ورهبانية ابتدعوها) .

قال « ابن اسحاق » : وقد كانت قريش - لأدري قبل عام الفيل أم بعده - ابتدعت رأى الخمس ، رأيا رأوه ، وأداروه . فقالوا : نحن بنو « إبراهيم » ، وأهل الحرم ، وولاة البيت ، وقطان مكة ، وساكنوها ، فليس لأحد من العرب مثل حقنا ، ولا مثل منزلتنا ، ولا تعرف له العرب مثل ماتعرف لنا ، فلا تعظموا شيئاً من الحل ، كما تعظمون الحرم ، فإنكم إن فعلتم ذلك ، استخف العرب بحرمتمكم ، وقالوا : قد عظموا من الحل مثل ما عظموا من الحرم . فتركوا الوقوف على عرفة ، والإفاضة منها ، وهم يعرفون ويقرون بأنها من المشاعر والحج ، ودين « إبراهيم » صلى الله عليه وسلم ويرون لساير العرب أن يقفوا عليها ، وأن يفيضوا منها ، إلا أنهم قالوا : نحن أهل الحرم ، وليس ينبغي لنا أن نخرج من الحرم ، ولا نعظم غيرها كما نعظمها نحن الخمس ، والخمس أهل الحرم « اهـ .

ولقد كانوا في سبيل ذلك يشقون على أنفسهم ، ويشقون على غيرهم : فيحرمون على أنفسهم

(٢٢) الثفال : جلدة توضع تحت الرحي . كشافا : ستين متواليتين . تنم : تلد توأمين . والمضى : إذا أثرتم الحرب طحتكم طحن الرحي وتدوم زمنا طويلا في شدة . وتكون كالثلاثة التي تحمل مرتين في عامين متتالين وتلد في كل منها توأمين . (٢٣) إن أمر هذه الحرب يطول ، وتنتج لكم غيلان ، مثلهم في الشؤم كمثل عاتق ناقة صالح - عليه السلام - وتميش هذه الغيلان حتى ترضع وتظلم . يريد بذلك أن يكنى عن طول الحرب ، وشروها . (٢٤) وسوف لا تزل ، الحب الذى لا يكال بالقبيز ، أربيع بالدرهم ، إذ هي لا تنتج إلا الموت . والغلاك .

أشياء ، ويفرضون عليها أخرى ، وكذلك كانوا يفعلون بالنسبة للحاج ، وللمعتمر .
قال « ابن اسحاق » : « ثم ابتدعوا في ذلك أمورًا ، لم تكن لهم ، حتى قالوا : لا ينبغي
للحمس أن يأتقنوا الأقط^(٢٥) ولا يسلثوا السمن وهم حرم ، ولا يدخلوا بيتًا من شعر ،
ولا يستظلوا - إن استظلوا - إلا في بيوت الأدم^(٢٦) ما كانوا حرمًا .
ثم رفعوا في ذلك فقالوا :

لا ينبغي لأهل الحل ، أن يأكلوا من طعام جاءوا به معهم من الحل إلى الحرم ، إذا جاءوا
حجَّاجًا ، أو عمَّارًا ، ولا يطوفوا بالبيت - إذا قدموا أول طوافهم - إلا في ثياب الخمس ، فإن
لم يجدوا منها شيئًا طافوا بالبيت عراة ، فإن تكرم منهم متكرم من رجل أو امرأة ، ولم يجد ثياب
الخمس ، فطاف في ثيابه التي جاء بها من الحل ، ألقاها إذا فرغ من طوافه ، ثم لم ينتفع بها ،
ولم يمسه ، هو ولا أحد غيره أبدًا ..

فحملوا على ذلك العرب ، فدانت به ، ووقفوا على عرفات ، وأفاضوا منها ، وطافوا بالبيت
عراة ، أما الرجال فيطوفون عراة ، وأما النساء فتضع إحداهن ثيابها كلها إلا درعًا مفرجًا عليها ،
ثم تطوف فيه .

وكان الغرض من طوافهم عراة - إن لم يجدوا ثياب أحمس - هو طرح الثياب التي اقتفروا
فيها الذنوب فقد تدنست بما أتوا من معصية .

حلف الفضول :

هذه العاطفة الدينية تبعها - كلازم من لوازمها - عمل أخلاقي كريم ، قد بلغ من السمو
حدثًا ، لا يكاد يحدث في التاريخ إلا نادرًا : إننا نريد أن نتحدث عن حلف الفضول ، قال
صاحب الروض الأنف :

وكان حلف الفضول^(٢٧) هذا قبل البعث بعشرين سنة ، وكان أكرم حلف وأشرفه ، وأول

(٢٥) الأقط الحين : أي لا يصنعون الجبن ولا يصنعون السمن

(٢٦) بيوت الأدم : الأعيبة التي تصنع من الخلد .

(٢٧) يذكرون في سبب تسمية هذا الحلف بهذا الاسم : أن حرما في الزمن الأول . قد سبقت قرشا إلى مثل هذا

الحلف ، تحالف منهم ثلاث هم ومن تبعهم ، أحدهم : « الفضل بن فضالة » . والثاني : « الفضل بن وداعة » . والثالث :
« فضيل بن الحارث » . وقيل : بل هم :

من تكلم به ودعا إليه ، الزبير بن عبد المطلب .

وكان سببه : أن رجلاً من زيد قدم مكة ببضاعة ، فاشتراها منه « العاصي بن وائل » ، وكان ذا قدر بمكة وشرف ، فحبس عنه حقه ، فاستعدى عليه الزبيدي الأخلاف : « عبد الدار » و « مخزوماً » و « جمح » و « سها » و « عدى بن كعب » ، فأبوا أن يعينوه على « العاصي » ، وزيروه (زجروه) . فلما رأى « الزبيدي » الشر ، أوفى على « أبي قبيس » عند طلوع الشمس ، وقرش في أنديتهم حول الكعبة ، فصاح بأعلى صوته :

يا آل فهر ، المظلوم بضاعته يبطن مكة ، نال الدار ، والنفر
وحرم ، أشعث ، لم يقض عمرته يا للرجال وبين الحميخمر والحجر
إن الحرام لمن تمت كرامته ولا حرام لثوب الفاجر الغدر

فقام في ذلك « الزبير بن عبد المطلب » ، وقال :

ما لهذا مترك ؟

فاجتمعت « هاشم » ، و « زهرة » ، و « تيم بن مرة » ، في دار « ابن جدعان » ، فصنع لهم طعاماً ، وتعاقدوا ، وكان حلف الفضول ، وكان بعدها أن أنصفوا الزبيدي من « العاصي » (٢٨) .

ويقول « ابن هشام » راوياً عن « ابن إسحاق » :

« تداعت قبائل من قريش إلى حلف ، فأجمعوا له في دار « عبد الله بن جدعان بن عمر » .. لشرفه وسنّه ، فكان حلفهم عنده : « بنو هاشم » ، و « بنو عبد المطلب » ، و « أسد بن عبد العزى » ، و « زهرة بن كلاب » ، و « تيم بن مرة » ، فتعاقدوا ، وتعاهدوا ، على ألا يبدوا بمكة مظلوماً من أهلها ، وغيرهم ، ممن دخلها من سائر الناس ، إلا قاموا معه ، وكانوا على من ظلمه ، حتى ترد إليه مظلمته ، فسمت قريش ذلك الحلف ، حلف الفضول .

كان بحق - كما يقول « السهيلي » - أكرم حلف وأشرفه ، ومن أجل ذلك قال رسول الله ﷺ في شأنه :

« الفضيل بن شراة » . و « الفضل بن وداعة » . و « الفضل بن قضاة » . فلما أشبه حلف قريش هذا حلف هؤلاء الجهميين سمى حلف الفضول .

وقيل : بل سمى كذلك ، لأنهم تعاقدوا أن ترد الفضول على أهلها . وألا يترو طام مظلوماً

(٢٨) « عن الروض الأم »

لقد شهدت في دار « عبد الله بن جدعان » حلقاً ، ما أحب أن لي به حمر النعم ، ولو أدي به في الإسلام لأجبت .

٤ - الفكرة العامة عن العرب وتصحيحها :

ومع كل ذلك فإنه لا ينبغي علينا أن الفكرة العامة عن العرب : هي أنهم كانوا في تدهور خلقي ، وفي تدهور ديني ، لاحد لها .

لقد كانوا يشربون الخمر !! .

وكانوا يعبدون الأصنام !! كانوا يعبدون قطعاً من الحجارة منحوتة بأيديهم ، ويدعونها آلهة ، ويعبدونها .

وهل من دليل على فتورهم الديني أوضح من تركهم « أبرهة » يسير إلى البيت الذي يقدسونه ويعظمونه ؛ ليهدمه ، بدل أن يمتشقوا الحسام لصدده ؟ إنهم تركوه وما يريد ، دون أن يثيروها عليه شعواء .

هذه شبهات تعلق بالذهن ، وتثار في كل آونة ، ولابد من أن نتحدث عنها .

أما الخمر فقد تركتها طائفة في الجاهلية ، ودعت إلى تركها ، ومنهم « قيس بن عاصم الغيمي » ، و « صفوان بن أمية الكناني » ، و « عفيف بن معد بكرب الكندي » ، وغيرهم ومما يقول « قيس » فيها :

وجدت الخمر جاعة ، وفيها خصالٌ ، تفضح الرجل الكريم

إلى آخر القصيدة .

أما الأصنام فلم يكن العرب يعبدونها لذاتها ، ولم تكن عندهم مجرد قطعة من حجر : وإنما اتخذوها على (شكل الهياكل العلوية^(٢٩)) فكانوا يعبدونها باعتبارها رمزاً « للهياكل العلوية » . وكانوا يعبدونها لتقريبهم إلى الله زلفى .

أما مسألة تركهم « أبرهة » فإن الصورة التي عند العامة في هذا الأمر غير صحيحة ، وللحق والتاريخ نقول :

إن «أبرهة» أراد أن يصرف العرب عن الحج ، إلى بيت الله الحرام ، ومن أجل ذلك «بنى» كما يقول «ابن هشام» - القليلس ، بصنعاء ، فبنى كنيسة^(٣٠) لم يُر مثله في زمانها بشيء من الأرض ، ثم كتب إلى «التجاشي» : إني قد بنيت لك أيها الملك كنيسة ، لم يبن مثله الملك قبلك ، ولست بمته حتى أصرف إليها حج العرب .

وتحدث العرب بكتاب «أبرهة» إلى «التجاشي» وثار بهم الغضب .
فخرج رجل من كنانة حتى أتى القليلس فقدم فيها - أى أحدث فيها - يريد أن يعرف «أبرهة» أنها ليست لذلك بأهل .

وكان ما فعل هذا الكنانى ، يعبر عما كان يريد الكثيرون من العرب - إذ ذاك - ، ولكنه أغضب «أبرهة» غضباً لا حد له . وحلف ليهدم البيت الحرام . وندع بعد ذلك «ابن هشام» يتحدث :

«وسمعت بذلك العرب فأعظموه وفظعوا به ، ورأوا جهاده حقاً عليهم ، حين سمعوا أنه يريد هدم الكعبة - بيت الله الحرام - .

فخرج إليهم رجل كان من أشرف أهل اليمن وملوكهم ، يقال له «ذونفر» ، فدعا قومه ، ومن أجابه من سائر العرب ، إلى حرب «أبرهة» ، وجهاده عن بيت الله الحرام ، وما يريد من هدمه وإخراجه ، فأجابه إلى ذلك من أجابه ، ثم عرض له فقاتله ، فهزم «ذونفر» وأصحابه .. ثم مضى «أبرهة» على وجه ذلك ، يريد ما خرج له ، حتى إذا كان بأرض «خثعم» عرض له «نُفيل بن حبيب الخثعمي» في قبيل خثعم : «شهران» ، «ونايس» ومن تبعه من قبائل العرب ، فقاتله فهزمه «أبرهة» ..

فلما نزل «أبرهة» الخثعمى (بالقرب من مكة) .. همت (قرش ، وكنانة ، وهذيل) ، ومن كان بذلك الحرم بقتاله ، ثم عرفوا أنهم لا طاقة لهم به . فتركوا ذلك .
نرى من هذا أن العاطفة الدينية عند العرب ، لم تكن فاترة ضعيفة . إلى الحد الذى يتصوره بعض المؤرخين والكتاب .

(٣٠) سميت القليلس لارتفاع بانها . وعلوها . وكان «أبرهة» ينقل إليها الرخام المزع . والحجارة المنقوشة بالذهب من قصر «بليس» . صاحبة «سليمان» - عليه السلام - . وكان من موضع هذه الكنيسة على فراش . وكان يستخدم في سبيل ذلك مع أهل اليمن العنف الذى لا حد له . حتى لقد كان يقطع يد العامل . إذا طلعت عليه الشمس قبل أن يأخذ في عمله

٥ - الأديان في جزيرة العرب :

على أن الذى ينبغي أن يلاحظ ، أن جزيرة العرب لم تكن كلها وثنية : « كانت النصرانية في (ربيعة ، وغسان ، وبعض قضاة) .

وكانت اليهودية في (حمير ، وبنى كنانة ، وبنى الحارث بن كعب ، وكندة) .
وكانت المجوسية في (تميم : منهم زرار ، وحاجب بن زرار ، ومنهم الأقرع بن حابس) ،
كان مجوسياً .

وكانت الزندقة في (قريش) أخذوها من « الحيرة » (٣١) .
ومن العرب من كان يدين بالرجعة ، يقول صاحب لسان العرب :
« والرجعة ، مذهب قوم من العرب في الجاهلية معروف عندهم » .
ولم يكن القول بالجبر ، أو القول بالاختيار ، بعيداً عن العقلية العربية :
يقول « يحيى بن متى » راوية « الأعشى » : كان « الأعشى » قد ربا ، وكان « ليبد » مثبتاً .
قال « ليبد » :

من هداه سبل الخير اهتدى ناعم البال ، ومن شاء أضل
وقال « الأعشى » :

أستأثر الله بالوفاء وبالعَد ل وولى الملامنة الرجال
والحق . أن جزيرة العرب لم تكن - كما يُظن عادة - بمنأى عن التفكير الدينى القوى ،
إنكاراً ووجوداً ، أو إثباتاً وتأيداً ، وسرى فيها بعد : إيضاحاً لجوانب أخرى من تفكيرهم
الدينى ، عندما نتحدث عن موقف القرآن منهم .
ونريد الآن أن نذكر آراء بعض الكتاب في شأن العرب . نستأنس بها ، فيما ذكرنا .

٦ - بعض الآراء عن العرب :

يقول « الجاحظ » : « وذكر الله تعالى حال قريش ، في بلاغة المنطق ، ووجاحة الأحلام ، وصحة العقول .

وذكر العرب وما فيها من الدهاء والتكراء^(٣٢) والمكر ، ومن بلاغة الألسنة ، واللدن عند الخصومة فقال : (فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَفُوكُمْ بِالسِّنَةِ حَلَاكٍ) .

ثم ذكر خلاصة ألسنتهم ، واستألتهم الأسماع بحسن منطقهم فقال : (وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ) .

ثم قال : (وَبَيْنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) .

مع قوله : (وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ^(٣٣)) .

وقال « جورجي زيدان » في تاريخ آداب اللغة العربية :

« وقد يتبادر إلى الذهن أن أولئك البدو : كانوا أهل جهالة وممجية ، لبعدهم عن المدن ، وانقطاعهم للغزو ، والحرب ، ولكن يظهر مما وصل إلينا أنهم كانوا كبار العقول ، أهل ذكاء ، ونباهة ، واختبار ، وحكمة ، وأكثر معارفهم من ثمار قرائحهم ، وهى تدل على صفاء أذهانهم ، وصدق نظرهم في الطبيعة ، وأحوال الإنسان ، مما لا يقل عن نظر أعظم الفلاسفة : فإن قول « زهير بن أبى سلمى » في معلقته : « رأيت المنايا خبط عشواء » إلى قوله :

« وإن خالها تخفى على الناس تعلم »^(٣٤) .

(٣٢) التكراء : الدهاء والقلعة .

(٣٣) البيان والتبيين ص ١ .

(٣٤) نذكر هنا الأبيات التى أشار إليها الكاتب . نقلا عن كتاب المعلقات لبرى القارئ بنفسه مبلغ ما وصل إليه « زهير »

من عمق .

سئت	تكاليف الحياة -	ومن يش	ثمانين حولا . لا أبا لك . بأنم
وأعلم	ما فى اليوم والأمس قبله .	ولكننى عن علم ما فى غد هم	تمته ومن تخطو يعمرو . فيهرى
وأبت	المنايا خبط عشواء : من تصب	يفرس بنسب ووطأ بمنم	يفره . ومن لا يتق المئتم يشتم
ومن لم	يصانع فى أمور كثيرة	على قومه يستغن عنه ويؤدم -	
ومن يعمل	المعروف من دون عرضه		
ومن يك	ذا فضل فيخل . بفضله		

لا يقل شيئا عن أحكام أكابر الفلاسفة » جزء ١ ص ٢٩ .

ويقول فضيلة الشيخ « محمد الخضر حسين » شيخ الأزهر الأسبق :

« في الشعر الجاهلي معان سامية ، وحكمة صادقة ، ومن يقرؤه خالي الذهن من كل ما قيل فيه ، يرى العجب من ذكاء منشئيه وسعة خيالهم ، وإقصائهم النظر في تأليف المعاني والتصرف في فنون الكلام » .

وكما اعتمد « الجاحظ » على القرآن ، فيما ذكرناه له من رأى سابق ، فإن الدكتور « طه حسين » يرى أن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية . « وهذه القضية — كما يقول الدكتور « طه » — غريبة حين نسمعها ، ولكنها بديهة حين تفكر فيها قليلا .

فليس من اليسر : أن نفهم أن الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تليت عليهم آياته ، إلا أن تكون بينهم وبينه صلة : هي هذه الصلة التي توجد بين الأثر الفني البديع ، وبين الذين يحجبون به حين يسمعون ، أو ينظرون إليه .

وليس من اليسر : أن نفهم أن العرب قد قاوموا القرآن ، وناهضوه ، وجادلوا النبي فيه ، إلا أن يكونوا قد فهموه ، ووقفوا على أسرار ودقائقه .

وفي القرآن رد على الوثنيين ، فيما كانوا يعتقدون من الوثنية .

وفيه رد على اليهود .

وفيه رد على النصارى

وفيه رد على الصابئة ، والمجوس .

وهو لا يرد على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم ، ومجوس الفرس ، وصابئة الجزيرة وحدهم ، وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها ..

ومن يوف لا يذم ومن يهد قلبه	إلى مطمئن البر لا يشجمجم
ومن هاب أسباب المنايا يناله	وإن يرق أسباب السماء سلم
ومن يجعل المعروف في غير أهله	يكن حمده ذما عليه ويندم
ومن يحصر أطراف الزواج فإنه	يطبيع العوالى ركب كل لدم
ومن لم يلد عن حوضه بسلاحه	يهدم . ومن لا يظلم الناس بظلم
ومن يقترب يحسب علوا صليقه .	ومن لا يكرم نفسه لا يكرم
ومها تكن عند امرئ من خليقة	وإن خلها تخفى على الناس تعلم

ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها ، وإنما يمثل شيئاً آخر غيرها لا نجد في هذا الشعر الجاهلي : يمثل حياة عقلية قوية ؛ يمثل قدرة على الجدل والخصام ، أفق القرآن في جهادها حظاً عظيماً .

أليس القرآن قد وصف أولئك الذين كانوا يحادلون بقوة الجدل ، والقدرة على الخصام ، والشدة في المحاوره ؟ وفيم كانوا يحادلون ويخاصمون ويحاورون ؟ في الدين ، وفيما يتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة ، التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم ، دون أن يوفقوا لحلها : في البعث ، في الخلق ، في إمكان الاتصال بين الله والناس ، في المعجزة ، وما إلى ذلك .

ويمضي الدكتور « طه حسين » في الحديث عن تصوير القرآن للأمة العربية من الناحية الاقتصادية ؛ ومن ناحية اتصال العرب بغيرهم من الأمم ؛ ويتمشى مع القرآن في أن العرب لم يكونوا كلهم مستأ واحداً ؛ بل كان فيهم الأعراب في جفونهم وغلظتهم ، وإيمانهم في الكفر ، والنفاق ، وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة ، التي تحمل على الإيمان والتدين :

(الأعراب أشد كُفراً ونفاقاً ، وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله) .

ونعود إلى « الجاحظ » في مقارنة له بين العرب في عصرهم الجاهلي ، وغيرهم من الأمم ، وهذه المقارنة : قد اعتقد قوم أنها مقارنة بين العرب كجنس - أي بين العرب في ماضيهم ، وحاضرهم ، ومستقبلهم - وبين غيرهم ، ولكن ذلك خطأ واضح .

« فالجاحظ » يقارن بين العرب في طور من أطوارهم - هو الطور الجاهلي فحسب - وبين غيرهم . ولذلك لم يتحدث في هذه المقارنة عن الدين ، أو فلسفة « الكندي » وهو عربي صميم ، أو فلسفة المعتزلة ، فقد كانوا منها على حظ وافر . ولم يتحدث عن تشريع « أبي حنيفة » ، أو « الشافعي » ، وقد كان في ذلك - لو أراد - ميدان من أحصى الميادين لتأييد رأيه .

يقول « الجاحظ » : « إن الهند لهم معان منونة ، وكتب مجلدة ، لا تنضاف إلى رجل معروف ، ولا إلى عالم موصوف ، وإنما هي كتب متوارثة وآداب - على وجه الدهر - سائرة مذكورة .

ولليونان فلسفة ومنطق ؛ ولكن صاحب المنطق نفسه بكى اللسان ، ولا موصوف بالبيان .

وفي الفُرس خطباء ، إلا أن كل كلام للفرس ، وكل معنى للمعجم : فإنما هو عن طول فكرة ، وعن اجتهد وخلوة .

وكل شيء للعرب فإنما هو بديهية وإرتجال ، وكأنه إلهام ، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ، ولا إجالة فكر ، ولا استعانة ؛ وإنما هو أن يصرف همه إلى الكلام فتأتيه المعاني إرسالا ؛ وتثال عليه الألفاظ اثتيالا .

من كل ما سبق نرى أن العرب لم يكونوا - كما يظن كثير من الناس - أهل جهل مطبق ، أو ضلالة شاملة ؛ وإنما كانوا أصحاب شعر ، وحكمة ، ودين ؛ كان فيهم بلاغة المنطق ؛ ورجاحة الأحلام ؛ وصحة العقول ؛ وشعور ديني قوى ، يضعون في سبيله بأموالهم وأنفسهم .

٧ - العرب حسب ما نعتقد :

أما ما نريد أن ننهي إليه من كل ما سبق : فهو الرأي الذي رآه فضيلة المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ « مصطفى عبد الرازق » في كتابه : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » .

ومهما يكن من أمر العرب عند ظهور الدين المحمدى ، فإنهم لم يكونوا في سذاجة الجماعات الإنسانية الأولى ، من الناحية الفكرية التي تهمننا ، يدل على ذلك ما عرف من أديانهم . وما روى من آثارهم الأدبية (٣٥) .

وكان العرب عند ظهور الإسلام : « يتشبهون بأنواع من النظر العقلي يشبه أن تكون من أبحاث الفلسفة العلمية ؛ لاتصالها بما وراء الطبيعة . من الألوهية ؛ وقدم العالم أو حُدُوثه ؛ والأرواح ؛ والملائكة ؛ والجن ؛ والبعث ؛ ونحو ذلك (٣٦) .

٨ - الدهماء لا يملّون الأمة :

ومع ذلك فإننا نعلم - حق العلم - أن الأكثرية العظمى في جزيرة العرب : كانت من البدو الرحل ، الذين شغلهم البحث وراء لقمة العيش ، عن التفكير في الدين ، وفيما وراء الطبيعة ،

(٣٥) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٠٢

(٣٦) المصدر نفسه ص ١٠٥

وليس من الطبيعي أن تتطلب من شخص يقاسى - فى عنف - شظف الحياة : أن يفكر تفكيراً مجرداً .

إن الأغلبية العظمى من جزيرة العرب صحراء قاحلة ، وليس لسكانها استقرار ما ، وليس بها أمن مستتب ، والحروب والغارات فى جبالها ووهادها لا تكاد تنقطع . فن الطبيعي أن لا يكون عند هؤلاء أوقات فراغ ، يقضونها فى التفكير ، فيما وراء الطبيعة .

ولكن إذا كنا لا نتخذ من عقلية الفلاح الخائف القدمين ، الذى قوس انحناؤه على الفأس ظهره ، مثالا لحضارة المصريين وثقافتهم ، سواء أكان ذلك فى العصر القديم ، أو فى العصر الحديث ؛ وإذا كنا لا نتخذ من الفرنسى الريفى الجاهل ، مثالا لحضارة فرنسا وثقافتها ، فإنه من غير الطبيعي أن يكون البدو الرحل مقياساً للثقافة العربية فيما قبل الإسلام .

الفصل الثاني

القرآن

١ - وصف القرآن *

كانت جزيرة العرب - كما تحدثنا سابقاً - تعج بمختلف الآراء الدينية . كان فيها النصرانية واليهودية والحنفاء ، وكان فيها الزندقة ، والدهرية ، ومن ينكرون البعث ، ومن ينكرون إرسال الرسل . وكان فيها من يقول بالرجعة ، ومن يقول بالجبر ، ومن يقول بالاختيار . كان فيها توحيد ، وإلحاد ، ومؤمنون ، ومشركون ، ولكن هؤلاء وأولئك كانوا جميعاً ينتظرون بارقة تشرق عليهم ، فتبدد حيرتهم ، ونحسم ما بينهم من جدل واختلاف .

في هذه الآونة قام رسول الإسلام ﷺ بدعوته . ودعوته لم تنشأ - كما يقرر - عن تفكير إنساني شخصي ، وإنما هي وحى أنزله الله عليه . وهي معصومة ؛ لأنها وحى ، إنها معصومة عن التخطي في الآراء ، معصومة عن ضلالات الأوهام ، معصومة عن مناهات الخيال .

والقرآن وهو كتابها المقدس :

(كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ، ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) ^(١) .

وهو كتاب :

(لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ ، وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ، تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) ^(٢) .

ولقد قال رسول الله ﷺ في وصفه - كما روى عن علي رضي الله عنه :

* من مصادر هذا الفصل : القرآن الكريم . والكشاف « للزحشرى » . والكندى « لأبي رينة » .

(١) هود : ١ .

(٢) فصلت ٤٢ .

« عليكم بكتاب الله ، فيه نأ ما قيلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله . هو حبل الله المتين ، والذكر الحكيم ، والصراط المستقيم . هو الذى لا يزيغ به الأهواء ، ولا يشيع منه العلماء ، ولا يخلق عن كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه .
من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن خاصم به أفلح ، ومن دَعَا إليه هدى إلى صراط مستقيم » اهـ .

وقد وصل إلينا القرآن بطريق التواتر ، بحيث لا يمكن الشك مطلقاً فى أنه وصل إلينا كما نزل على محمد ﷺ دون زيادة أو نقص .
والمستشرقون - برغم تحامل بعضهم على الإسلام - لا يجدون مطعناً صحيحاً من تلك الجهة قط .

ولقد قال المستشرق الفرنسى الأستاذ (ديموبين) بحق ، فى كتابه عن الإسلام : إن النصف لا مناص له أن يقر بأن القرآن الحاضر : هو القرآن الذى كان يتلوه (محمد) ﷺ .

٢- السبب فى أن مهمة الرسول كانت شاقة :

ومع استنراف نفوس كثير من نأبى العرب إلى هاد يقودهم ، إلى السبيل السوى ، فإن مهمة الرسول لم تكن سهلة ميسورة :

(أ) ذلك أن النفوس إذا ألقت شيئاً - فترة طويلة من الزمن - لم يكن من السهل انصرافها عنه . والإلـف - لا العقل ، ولا المنطق - هو الذى يعرقل دائماً عمل المصلحين ، خلال التاريخ .

(ب) وكان التنافس بين الأسر فى قبيلة واحدة ، وبين القبائل المختلفة ، من العوامل أيضاً التى دفعت الكثيرين إلى المعارضة .

(جـ) ورأى اليهود أن اعترازمهم بدينهم سينهار ، إذا انتشر الدين الجديد .

(د) ورأى النصارى أن مصير دينهم ، هو الآخر الاندثار .

(هـ) وضاق تفكير طائفة كبيرة من العرب ، فلم يروا العظمة إلا فى الثروة ، ولم يكن

(محمد) ﷺ ثرياً ، فقالوا :

(لولا نزل هذا القرآن على رَجُلٍ من القُرَينِ عظيم)^(٣) .
وتضامنت عوامل الشر هذه كلها ، وتآلفت ، وأرادت - طيلة مدة الدعوة - القضاء عليها .

٣ - القيمة الذاتية للدعوة الإسلامية :

ولكن الدعوة الإسلامية : كانت تحمل في طياتها من القيمة الذاتية ما يفرضها ، ويكتب لها الانتشار . وذلك أنها :

(١) تمتاز عن النصرانية المنتشرة - إذ ذاك - بنظام اقتصادى خلت منه الأنانية ، ويمتنع عقل لا يوجد فيما كان مأثورًا - حينئذ - من كلام السيد المسيح عليه السلام . ثم هى تصحيح للمسيحية نفسها ، التى كانت موجودة - إذ ذاك - محرفة ، كما يذكر القرآن الكريم ، وكما يثبت التاريخ .

(ب) وهى تمتاز عما كان موجودًا - إذ ذاك - من اليهودية ، وذلك : لما فيها من بساطة ، ونضرة ، وتنزيه لله ورسله وأنبيائه ، لا يوجد ما يماثله فى العهد القديم . ثم هى رجوع باليهودية إلى الحق ، قبل أن يحرفها ذووها .

(ج) وهى هداية للحنفاء إلى دين « إبراهيم » الذى يتطلعون إليه .

(د) ثم هى معصومة وليست رأياً ، يجوز بالبحث أن يكون وهماً من الأوهام .

(هـ) وهى - بعد كل ذلك - نظام كامل للحياة الإنسانية : فيها العقيدة ، وفيها التشريع ، وفيها الأخلاق . إنها ترضى العقل وترضى الوجدان .

٤ - وسائل الدعوة لهداية العرب :

ولكن العرب قابلوها بصراع ، فاتخذت الدعوة الإسلامية - من أجل هدايتهم - أحكام الوسائل .

نجهت إلى أنه ليس من المنطق أن يكون الإلف ، وأن تكون العادة أو العرف مقياساً للحق . فليس من المنطق إذا قيل لهم : « اتبعوا ما أنزل الله » ، أن يقولوا :

(بل نتبع ما ألفينا عليه آبائنا) .

لأنه من الجائز أن يكون آباؤهم : (لَا يَقُولُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ)^(٧) .
وليس من المنطق أن يقولوا :

(إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أَمَةٍ ، وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُّقْتَدُونَ)^(٨) .

وسَخِرَ القرآن من الذين حرّموا على أنفسهم مزية الفهم ، والتبصر ، فقال في أسلوب لاذع :

(مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا الثَّوْرَةَ ، ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا ، كَمَثَلِ الْحِمَارِ ، يَحْمِلُ أَثْقَارًا)^(٩) .

ثم أضاف الإسلام إلى ذلك تقدير المسؤولية الفردية ، ليجتث بذلك كل محاولة من الفرد ، لإلقاء التبعة على الجماعة ، أو على البيئة ، أو على الآباء والرؤساء .

(أَلَا تَرَوْا زُرَّةً وَزُرَّةً وَزُرَّةً أُخْرَى ، وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى)^(١٠) . (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ)^(١١) .

ثم صرح في وضوح واضح ، بالمسؤولية ، فيما يتعلق بالآراء خاصة ، ورتب العقاب الشديد ، على من قلد غيره في ضلاله ، وأهواه ، فقال تعالى :

(وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ ، وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ ، يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ) :

(قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا : أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ ، كَمْ بَلِ كُنتُمْ بِمُحَرِّمِينَ) .

(وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا : بَلْ مَكْرَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ ، وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا ، وَأُسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ ، وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا ، هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)^(١٢) .

(٧) النجم : ٣٨ - ٣٩ .

(٨) الزلزلة : ٨ - ٨ .

(٩) سورة سبأ آية : ٣١ - ٣٣ .

(٤) البقرة : ١٧٠ .

(٥) الزخرف : ٢٣ .

(٦) الجمعة : ٥ .

وإذا كان الإسلام قد قرّر المسؤولية الفردية - أعنى أن كل إنسان مسئول عن عمله - فإنه مع ذلك لم يُخل الفرد من المسؤولية ، بالنسبة لغيره : فالرسول - ﷺ - يمثل الجماعة الإنسانية ، يسفّر على سفينة ، أخذ بعضهم فى إفسادها ، فإن أدخلوا على يديه ، نجا ، ونجوا ، وإن تركوه هلك وهلكوا^(١٠) .

ويقول الله تعالى : (وَأَتَقُوا فِتْنَةَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً)^(١١) .
ويقول فى عنت عنيف :

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا ، وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ، عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ ، شِدَادٌ ، لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ)^(١٢)

روى أن « عمر » رضى الله عنه قال حين نزلت هذه الآية :

« يا رسول الله نقى أنفسنا فكيف لنا بأهليتنا ؟ » .

فقال عليه الصلاة والسلام :

« تنهون عما نهاكم الله عنه ، وتأمروهن بما أمركم الله ، فيكون : ذلك وقاية بينهن وبين النار » .

على أن الرسول ﷺ يصور هذا النوع من المسؤولية تصويرًا جميلًا ، فى غير ما حدث .
إنه يصور الأمة فى توأدها ، وتراحمها ، يحسم : إذا اشتكى منه عضو ، تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى .

وهو يقول فى روعة أخاذة :

« كلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته » ثم يفصل هذا الإجمال ، ويضرب بعض الأمثلة :
فالإمام راع ، ومسئول عن رعيته ، والرجل فى بيته راع ، ومسئول عن رعيته ، والزوجة راعية فى بيت زوجها ، ومسئولة عن رعيتها ، والخادم راع فى مال سيده ، ومسئول عن رعيته ، فكلكم راع ، ومسئول عن رعيته » .

(١٠) عز « الثمان بن بشر » رضى الله عنهما . أن النبي ﷺ . قال : « مثل القائم فى حدود الله . والواقع فيها . كمثل قوم استهموا على سفينة . فصار بعضهم أعلاها . وبعضهم أسفلها : فكان الذين فى أسفلها : إذا استقوا من الماء . مروا على من فوقهم . فقالوا : لو أنا خرقنا فى نصيبنا خرقًا . ولم نؤذ من فوقنا ! . فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعًا . وإن أدخلوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعًا » . البخارى وغيره .

- إذن - الآباء والأجداد ليسوا مقياس الحقيقة ، وكذلك العرف والعادة ، والفرد مسئول عما يفعل ، وكل إنسان مأمور بأن يصلح من أمر الآخرين .
في هذا الجو أخذ (محمد) - ﷺ - ينشر دعوته .

٥ - الدعوة الإسلامية دعوة موحدة :

وهي دعوة موحدة لا مفرقة ؛ إنها دعوة « نوح » ، و « إبراهيم » ، و « موسى » ، و « عيسى » عليهم السلام :

(شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا ، وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ، وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ ، وَمُوسَى ، وَعِيسَى : أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ) (١٣) .

وعلام الاختلاف ، والإسلام دعوة لا تهدف إلا إلى عبادة الله ، وعدم الشرك به ، وعدم اتخاذ أرباب من دونه :

(قُلْ : يَا أَهْلَ الْكِتَابِ ، تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ : أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ ، وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا ، وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا : اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) (١٤) .

هذه الدعوة الإسلامية ، تقرر أصولاً في ناحية العقيدة ، وشعائر للعبادة ، ومبادئ في القانون ، وقواعد للأخلاق . والذي يعنينا هنا على الخصوص هو العقيدة .

٦ - إلهيات الرسالة :

إن أشق مرحلة يصادفها كل رسول من الرسل : إنما هي إقناع الناس برسالته ، وقد اختلفت وسائل هذا الإقناع ، واختلفت أساليبه ، وقد بدأ الرسول ﷺ كأسلافه ، بتقرير أنه رسول ، وأنه متصل بالسماء ، وأن الوحي يتزل عليه نباحاً .

وقد أرسله الله تعالى ؛ لحكمة سامية ، قد ردها القرآن في غير ما موضع : هي تركيبة النفوس وتطهيرها : تركبتها وتطهيرها خلقياً ؛ واجتماعياً ، مؤسساً ذلك على تطهيرها وتركبتها من ناحية العقيدة .

(١٤) سورة آل عمران آية : ٦٤ .

(١٣) سورة الشورى آية : ١٣ .

(لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ، إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ ، يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ ، وَيُزَكِّيهِمْ ، وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ، وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) (١٥) .

(رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ ، يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ، وَيُزَكِّيهِمْ ، إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (١٦) .

ومن أجل ذلك كان إرساله رحمة للعالمين . (وما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) . ولكن العرب سخروا من دعوته . وكان لابد من أن يفهمهم بآية من آيات الله ، فكانت هذه الآية هي القرآن .

لقد تحداهم به في عنف ، وتحداهم - متدرجاً بهم - : من أن يأتوا بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ، إلى أن يأتوا بِعَشْرِ سُورٍ مثله ، ثم انتهى بهم أخيراً إلى أن يأتوا بسورة من مثله ، قال تعالى :

(قُلْ : لَّيِّنَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ ، لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ، وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) (١٧) .

(أَمْ يَقُولُونَ : افْتَرَاهُ ، قُلْ : فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مثله مُفْتَرِيَاتٍ ، وادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ ، إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (١٨) .

(وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا ، فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ ، وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ ، إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ، فَإِنْ كَمْ تَفْعَلُوا ، وَلَنْ تَفْعَلُوا ، فَأْتُوا نَارَ التَّائِبِ وَقُودَهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ، أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ) (١٩) .

(١٧) سورة الإسراء آية : ٨٨

(١٨) سورة هود آية : ١٣ .

(١٥) سورة آل عمران آية ١٦٤

(١٦) سورة البقرة آية : ١٢٩ .

(١٩) سورة البقرة آيتا ٢٣ - ٢٤ .

في هذه الآيات كثر القرآن لفظ : «مثل» . والمثلية لا تختص بجانب دون جانب . وإنما تم جميع المناحي . والواقع أن النقاش في أن القرآن . معجز بأسلوبه ، أو بمعانيه ، أو بقصصه ، أو بأخباره عن الغيبات ، أو بغير ذلك من وجوه ، إنما هو : نقاش لا يتمشى مع الفكرة القرآنية ، التي هي في الغالب من جميع النواحي . قال صاحب البحر المحیط : «والمثلية في حسن النظم ، وديع الوصف ، وغرابة الأسلوب ، والإخبار بالغيب : مما كان وما يكون ، وما احتوى =

ولم الشك في أمر الرسول ﷺ مع أنه لو أخبرهم : أن خيلا وراء الوادى ستغير عليهم لصدقه ، لأنهم لم يمهّدوا عليه كذباً ؟
على أنه قد لبث فيهم من قبل ذلك أربعين عاماً . فلم يحدثهم بنبوة ولا برسالة : ذلك أن هذا الأمر إنما يرجع إلى مشيئة الله فحسب :

(قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيْكُمْ ، وَلَا أَذْرَاكُمْ بِهِ . فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ . أَفَلَا تَعْقِلُونَ) (٢٠) .

ويطلب إليهم القرآن : أن يتفكروا في أمر صاحبهم هذا الذى نشأ بينهم ، وترعرع على مرأى ، ومسمع منهم ، بل كانوا يعرفونه - كما يعرفون أبناءهم - بالصدق ، والأمانة ، ورجاحة العقل ، قال تعالى :

(قُلْ : إِنَّا أَعْطَيْنَاكُمْ بَواجِدَةٍ : أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ قُرْدَى ، ثُمَّ تَحْكُمُوا مَا بَيْنَكُمْ مِنْ حَاجَةٍ ، إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ) (٢١) .

= عليه من الأمر والنهى ، والوعد والوعيد ، والقصاص ، والحكم والمواظ ، والأمثال ، والصدق ، والأمن من التحريف والتبديل . ج ص ١٠٤ - ١٠٥ .

ومنشأ الاختلاف . في تحديد وجوه الإعجاز . في القرآن : راجع إلى اختلاف درجة الاستمدادات الفطرية . والاتجاهات الفكرية ، لإدراكها ومعرفتها .

فلذا ، من وجد القرآن مصدقاً لما بين يديه من التوراة . والإنجيل . وأخبار السابقين . والنبىات التى لا تحيط بها البشرية كلها ، حصر وجوه الإعجاز فيها أدرك .

ومن نظر إلى القرآن من ناحية اللفظ . وحسن السبك . وجزالة الأسلوب وما له من روعة تملك على السامع شعوره ووجدانه . حصر الإعجاز في ذلك .

ومن أجال فكره فيما حواه القرآن : من الأسرار الكونية التى تكشف عنها العلوم والبحوث أياما كانت ، فهو مصدق لما فى الطبيعة ، والفطرة : (سنبهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم) ، اتجه هذا الاتجاه .. إلخ .

(٢٠) سورة يونس آية : ١٦ .

(٢١) سورة سبأ آية : ٤٦ والمضى على ما ورد فى الزخشرى « ملخصاً » .

إنما أعظمكم بواحدة . إن فطنتوها أصبحت الحق وتخلصتم . وهى : أن تقوموا لوجه الله خالصاً متفرقين . اثنين اثنين . وواحدًا واحدًا . ثم تفكروا في أمر محمد ﷺ وسلم . وما جاء به .

أما الاثنان : فيفكران ويعرض كل واحد منهما حصول فكره على صاحبه . وينظران فيه متصادفين متنافسين . لا يميل بهما اتباع هوى ، ولا ينبض لهما عرق عصبية ، حتى يهجم بهما الفكر الصالح والنظر الصحيح ، على جادة الحق وسنته . =

ولم الشك في أمره مع أنه قد تجرد من كل مطمح دنيوي ؟ .

(قل: مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنَّ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) (٢٢) .

ولم التشكك في أمره وهو أسمى لا يقرأ ولا يكتب ؟ ومن كانت حاله هذه لا يمكنه أن يستمد ما يقول من كتاب . قال تعالى :

(وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ) (٢٣) .

هذه الظروف ، وهذه الملابسات ، فضلا عن القرآن ، ترشد إلى أن محمداً ﷺ ، كان صادقا في دعواه .

٧ - معارضة العرب :

بيد أن العرب تغالوا في المعارضة ، حتى لقد وصلوا أحيانا ، إلى حد السخف ، ولكن القرآن كان لهم بالمرد ، وكان دائما يفحهم في قوة .

لقد قالوا : (مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ) (٢٤) .

فرد الله عليهم بما يقطع حججهم :

(وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ ، وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ) (٢٥) .

= وكذلك الفرد : يفكر في نفسه بعدل ونصفة ، من غير أن يكابرها ، ويعرض فكره على عقله وذنه وما استقر عنده : من عادات العقلاء وعجاري أحوالهم .

والذي أوجب تفرقهم مثنى وفردى . إن الاجتماع مما يشوش الخواطر ويمنع من الرؤية ومع ذلك يقل الإنصاف . ويكثر الاعتصاف .

وقد علمتم أن محمداً ﷺ ما به من جنة - بل علمتموه . أرجح قریش عقلا - وأصوبهم رأيا - وأصدقهم قولا - وأزهدهم نفسا . فكان مظنة لأن تنظروا به الخير . وإذا فعلتم ذلك كفاكم أن تطالبوه بأن يأتيكم بآية .

(٢٢) سورة سبأ آية ٤٧ .

(٢٣) سورة النكبات : آية ٤٨ .

(٢٤) الفرقان : ٧ .

(٢٥) الفرقان : ٢٠ .

وقال : (ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك ، وجعلنا لهم أزواجاً وذرية)^(٢٦) .
 ولم يجد اليهود ولا النصارى مقراً من الاعتراف : بأن الرسل السابقين كانوا حقاً كذلك .
 وقال الذين كفروا : (لو أنزل علينا القرآن جملة واحدة)^(٢٧) .
 فإذا بالقرآن يعلل ذلك تعليلاً في غاية القوة والوضوح :

(كَذَلِكَ : إِنشِئَتْ بِهِ قَوَادِكَ وَرَكَّائَهُ تَرْتِيلاً)^(٢٨) .
 (وقالوا : لو أنزل هذا القرآن على رجلٍ من القريتين عظيم)^(٢٩) .
 فرد عليهم القرآن في أسلوب لاذع : (أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ)^(٣٠) .
 ورأوا أن يكون الرسول ملكاً ، فإذا بالقرآن يجيبهم في منطق صارم :
 (وَكَوْجَعَلْنَاهُ مَلَكًا لِّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَكَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلِيسُون)^(٣١)

ويذكر ذلك في موضع آخر ، مصوراً تعنتهم في إنكار النبوة فيقول :

(وَمَا مَتَّعِ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى ، إِلَّا أَنْ قَالُوا ، أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا) .

(٢٦) الرعد ٣٨ .

(٢٧) الفرقان : ٣٢ .

(٢٨) وهذا أيضاً من اعتراضاتهم . واقتراحاتهم الدالة على تشدهم عن الحق . ونجافهم عن اتباعه .
 قالوا هلا نزل عليه دفعة واحدة . في وقت واحد . كما أنزل الكتب الثلاثة ؟ وما له أنزل على المتفاريق ؟ .
 والقاتلون قريش . وقيل اليهود .
 وهذا فضول من القول . وبما لا طائل تحته : لأن أمر الإعجاز والاحتجاج به : لا يختلف بتزوله جملة واحدة
 أو مفرداً .

وقوله تعالى : (كذلك نشئت به قوادك) جواب لهم أى كذلك أنزل مفرداً .
 والحكمة فيه : أن تقوى بتفريقه قوادك حتى تنيه وتحفظه ، لأن المتلقن : إنما يقوى قلبه على حفظ العلم شيئاً بعد شيء . وجزءاً
 عقب جزء . ولو ألقي عليه جملة واحدة لبلبل به وتباعد بحفظه .

والرسول ﷺ فارقت حاله حال موسى وداود وعيسى عليهم السلام ، حيث كان أمياً : لا يقرأ ولا يكتب . وهم كانوا قارئين
 كاتبين . فلم يكن له بد من التلقن والحفظ . فأنزل عليه منجهاً في عشرين سنة ، وقيل في ثلاث وعشرين وأيضاً فكان ينزل على
 حسب المحاولات وجوابات السائلين .. عن الزمخشري ج ٢ ص ١٠٩ هـ .

(٣١) الأنعام : ٩ .

(٢٩) الزمخرف : ٣١ .

(٣٠) الزمخرف : ٣٢ .

ويرد عليهم القرآن ، معللا الأمر بتعليل آخر غير السابق فيقول :

(قُلْ: لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا) (٣٢) .

وهذا التعليل في غاية العمق : فإنه ينطوى على سبب من أهم أسباب إرسال الرسل ، فالملائكة ليسوا - بطبيعتهم - في حاجة إلى من يهديهم من الناحية الأخلاقية : إنهم ملائكة . ويعتمد القرآن أن يفهم بأنهم « يمشون مطمئنين » فيثبت بذلك توضيح طبيعتهم الملائكية في أذهاننا ، ومع ذلك يقول : (لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا) .

لم ؟ . إنهم ملائكة ، وهم يمشون مطمئنين ، فما حاجتهم إلى الرسالة ؟
الواقع أن مهمة الرسول الأولى ليست الأخلاق ، وإنما هي معرفة الله والملا الأعلى وما وراء الطبيعة ، وذلك لا يتأتى في صحة لا يشوبها خطأ بمنطق عقلي ، أو قياس نظري ، وإنما يتأتى عن الله بواسطة سفراته إلى عباده ، وهم الرسل .

والملائكة كالبشر : عاجزون عن معرفة الله إلا به .
ولقد قالوا ، كما حكى القرآن عنهم : (سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا) (٣٣) .
أما الأخلاق فإنها في المرتبة الثانية بعد معرفة الله .

وأرجفوا : بأن محمداً ﷺ يستمد القرآن من شخص معين ، فرد عليهم القرآن في قوة :
(لِسَانُ الْغَايِ يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي ، وَهَذَا لِسَانُ عَرَبِي مُبِين) (٣٤) .

ولما استيأس العرب من الجدل المنطقي تقمصوا عقلية الصبيان :

(وَقَالُوا : لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ، أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خَلَائِلًا فَتَجِيرًا . أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ - كَمَا زَعَمْتَ - عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قِيْلًا . أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ . أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرَبِّكَ حَتَّى نُنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا يَقَرُّوهُ) .

(٣٤) النحل : ١٠٣ .

(٣٢) الإسراء : ٩٤ - ٩٥ .

(٣٣) سورة البقرة : آية ٣٢

فيجيهم القرآن في سهولة قوية ، لاذعة ، جادة ، ساخرة :

(قُلْ : سُبْحَانَ رَبِّيَ ! هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا؟) (٣٥) .

ويثور العرب ، حينما يرون منطلقهم ينهار فينادون :

(بِأَيِّهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ ، إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ، لَوْ مَا تَأْتِيَنَا بِالْمَلَأِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنْ الصَّادِقِينَ ؟) .

ويرد عليهم القرآن مبيِّنا لهم ما قد خفي عنهم :

(مَا نُنَزِّلُ الْمَلَأِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ ، وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ) (٣٦) .

ويصور القرآن في النهاية موقفهم الحقيقي الذي لا يخرج عن أن يكون عنادًا لا شائبة فيه لطلب الحق ، ولا للرغبة في الهدى فيقول :

(وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِنْ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ . لَقَالُوا إِنَّا سَكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ) (٣٧) .

(وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ) (٣٨) .

فلما أخذتهم الحجة من جميع أقطارهم ، ورأوا أنهم أضعف من أن يظلبوا بالمنطق ، أعرضوا وقالوا :

(قُلُونَا فِي أَكْبَرِهِ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ ، وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ ، وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ . فَأَعْمَلْ إِنَّا عَامِلُونَ) (٣٩) .

فيذكرهم القرآن بموقف الأمم قبلهم ، وينذرهم بعذاب : كما هي سته مع هذا النوع من

(٣٨) الأنعام : ٧ .

(٣٩) فصلت : ٥ .

(٣٥) الإسراء الآيات من ٩٠ - ٩٣

(٣٦) الحجر : ٦ - ٨

(٣٧) سورة الحجر : (١٤ - ١٥) .

المعاندين : (فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ : أُنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ)^(٤٠) .

حقاً لقد كانت خصومة العرب للرسول ﷺ عنيفة قوية . ولقد صورها القرآن في قوتها وفي عنفها . ولم يأت أن يذكر ما قاهت به العرب مما يسيء الرسول ﷺ فذكر وصفهم له بالجنون ، والشعر ، وأنه ساحر أو مسحور ، وبأنه ليس من عظماء القريتين^(٤١) ، وبأنه يأخذ القرآن عن غيره ، أو بأن القرآن ليس إلا سحراً ، أو أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً . ذكر القرآن كل ذلك ، وصور الخصومة في عنفوانها عارضاً أدلة الجاحدين ، ذلك أن القرآن هداية الله ، وهدايته سبحانه وتعالى : هي الحق الذي يقذف على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق .

٨ - وجود الله :

لقد كان من الطبيعي - بعد أن ثبت النبوة - أن يتلقى العرب كل ما جاء في القرآن بالقبول ، ولكن القرآن لم يكن يلقي القول على علته . وإنما يأتي بالقضية ميراثاً عليها بالدليل تلو الدليل ، فيرضى العقل ، ويطمئن النفس ويقود الضمير إلى الإذعان .

ويرغم أن وجود الله أوضح من أن يبرهن عليه فقد وجد في كل الأزمنة قلة نادرة من المنحرفين « جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً »^(٤٢) .

على هؤلاء ، في كل زمان ومكان يرد القرآن في استفاضة وفي تنوع . وما من شك في أن مسألة إثبات وجود الله لم تكن في يوم من الأيام هدفاً من أهداف القرآن ؛ ولم تكن في يوم من الأيام هدفاً من أهداف الرسول ﷺ أو أحد أصحابه وذلك . أن الإيمان بوجود الله مسألة فطرية وبديهية .

ونحن هنا نسير على أنه يمكن أن يؤخذ من القرآن أدلة على وجود الله ، وإن لم يكن ذلك هدفاً من الأهداف القرآنية ، وإذا نسقنا الأدلة أو نظمناها ، فلنما يرجع ذلك إلى استنتاج من نصوص هدفها الصحيح ، بيان عظمة الله وتدبيره وقدرته وهيمته على كل ما في العالم من صغيرة وكبيرة وبيان عناية الله ورعايته وإحكامه المحكم وإبداعه المتقن لكل ما يسرى في العالم من قوانين

ونواميس . هذا في الحقيقة هو هدف القرآن من النصوص التي يتحدثون عنها بمناسبة إثبات وجود الله .

والواقع أن القرآن يمكن أن يؤخذ منه الرد على من انحرف فطرتهم ، بيد أنه يجب ألا يغيب عنا أن ذلك ليس هدفاً من أهداف القرآن ، فإذا أحيينا أن نسير على نسق من يأخذ من القرآن الرد على الجاحذين ، فإنه يمكن أن يقال : إنه يرد عليهم أولاً بضروريات فكرية : فيثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق :

(أَفَى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؟) (٤٣)

(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ) (٤٤)

(وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) (٤٥)

ويؤكد هذا بمبادئ مقرة ، يعترف بها كل إنسان عندما يفكر فيها تفكيراً بسيطاً :
إنه من البين أن الشيء لا يمكن أن يوجد بدون علة ، ولا يمكن من جانب آخر أن يكون علة صياغة نفسه . (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ) (٤٦)

ولا يقتصر القرآن على ذلك . بل يورد في غير ما موضع ، وفي غير ما سورة ، ذلك الدليل الذى يقول عنه « كانت » . إنه يُذكر مع الاحترام ، أعنى الدليل الذى يطلق عليه أحياناً : دليل العناية : وأحياناً أخرى : دليل النظام أو القصد ، أو التدبير ، أو الغائية . وهذا الدليل هو الذى يستند إلى ما نراه في العالم من تناسق ، وتضامن . وانسجام . ومن تدبير محكم ، وعناية تامة بكل صغيرة وكبيرة . وترابط لا انفصام له بين أجزاء العالم وأجزاء وحداته أيضاً .

وقد استخدم القدماء هذا الدليل ، ولا يزال المحدثون يستعملونه ، ويعتبره بعضهم أوضح الأدلة على وجود الله ، بل وأقواها ، وهو في الوقت نفسه أسهلها بالنسبة للإدراك الإنسانى . قال الله تعالى :

(وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ) (٤٧)

(اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ) (٤٨)

(٤٦) الطور : ٣٥ .

(٤٧) النحل : ١٥ .

(٤٨) الجاثية : ١٢ .

(٤٣) إبراهيم : ١٠ .

(٤٤) الروم : ٢٠ .

(٤٥) الشورى : ٢٩ .

(هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) (٤٩)
 (وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ) (٥٠) .
 (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ بِسَاطًا) .

(أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهادًا ، وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ، وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ، وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ، وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ، وَبَيَّنَّا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ، وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ، وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ، لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ، وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ؟) (٥١) .

وإذا تصفحت القرآن تبينت مصداق قوله تعالى :
 (وَأِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا) (٥٢) .

وكثير من آي القرآن ما يجمع بين دليل الخلق ودليل العناية :
 (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاختِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، وَالْفَلَکِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ ، وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْضَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ ، وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) (٥٣) .
 وتوجد آيات متتالية في سورة الروم ، تجمع بين الدليلين - الخلق والعناية - وهي قوله تعالى :
 (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُخْسِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ نُخْرِجُكُمْ) .

وَمِنْ آيَاتِهِ : أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْشُرُونَ .
 وَمِنْ آيَاتِهِ : أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ .

وَمِنْ آيَاتِهِ : خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاختِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوَانِكُمْ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ .

وَمِنْ آيَاتِهِ : مَتَاعُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِعَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ .

(٥٢) البقرة : ٢٩ .

(٥٣) إبراهيم آية : ٣٤ .

(٥٠) سورة الفرقان آية : ٤٨ .

(٥١) سورة النبا الآيات : ٦ - ١٦ .

وَمِنْ آيَاتِهِ : يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا ، وَيُنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ .
وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُم دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ (٥٤) .

هذه الأدلة تكاد تتضمن كل ما عداها من أدلة ، قديمة كانت أو حديثة ، برغم اختلاف أساليب التعبير ، بحسب اختلاف البيئة أو الزمن :
إنها تتضمنها في صورتها السهلة : « الأثر يدل على المؤثر » .
وتتضمنها في صورتها الكلامية : « كل حادث لابد له محدث » .
وتتضمنها في صورتها الفلسفية القديمة : الممكن والواجب .
وتتضمنها في صورتها الفلسفية الحديثة ، سواء رجعنا فيها إلى شعور الوجدان ، أو فكرة الكمال أو غير ذلك .

الوحدانية :

وإذا كان القرآن لا يجعل من أهدافه إثبات وجود الله ، فإنه يجعل من أهدافه الكبرى إثبات التوحيد ، والإسلام هو دين التوحيد ، والله سبحانه وتعالى ، واحد لا شريك له .
ويستدل القرآن بالمشاهدة الصادقة : (لو كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) .
هذه المشاهدة العادية ، تلبس صورة منطقية رائعة ، فلو كان هناك إله غير الله إذن : لذهب كل إله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض .

على أن القرآن لا يكفي بالمشاهدة وبالمنطق ، وإنما يرجع بالإنسان إلى وجدانه ، ويثبت الوحدة عن طريق النظام والعناية والتدبير ، فيقول في آيات رائعة :

(قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى ، اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا يَشْرُكُونَ ؟
أَمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ، وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ
مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنبِتُوا شَجَرَهَا ؟ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ؟
أَمْ مَنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا ، وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا ، وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ ، وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ؟ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَكْثَرُ هُمْ لَا يَعْلَمُونَ ؟

أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ، وَيَكْشِفُ السُّوءَ ، وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ؟ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ ؟ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ .

أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بِشَرِّا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ؟ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ ؟ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ .

أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يَعِيدُهُ ؟ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ؟ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ ؟ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٥٥) .

العلم :

والله سبحانه وتعالى عالم : إنه عالم الغيب والشهادة :

(اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى ، وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ، وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ . عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالَى . سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسْرَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ) (٥٦) .

وَاللَّهُ تَعَالَى لَا يَعْلَمُ الْمَاضِيَ وَالْحَاضِرَ فَحَسْبَ ، وَلَكِنَّهُ يَعْلَمُ الْمُسْتَقْبَلَ أَيْضًا :

(مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ ، وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلُ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ) (٥٧) .

وهو يسخر من جعلوا لله شركاء ، ويسألهم في سخرية وإنكار :

(وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ ، قُلْ : سَمُّوهُمْ ، أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ ، أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ ؟) (٥٨) .

وفي القرآن آية يرى بعضهم ، أنها تشير إلى العقل الباطن أو اللاشعور : (وَإِنْ تَجْهَرُوا بِالْقَوْلِ فَيَنْهَ عَنْ السَّرِّ وَأَخْفَى) (٥٩) .

(٥٨) سورة الرعد : ٣٣ .

(٥٩) سورة طه : ٧ .

(٥٥) سورة النمل الآيات ٥٩ - ٦٤

(٥٦) سورة الرعد الآيات : ٨ - ١٠ .

(٥٧) سورة الحديد : ٢٢ .

والقرآن يرشد إلى أن علمه ليس مقصوراً على ذاته كما يرى أرسطو ، وليس مقصوراً على الذات والكليات كما يرى بعض الفلاسفة ، ولكنه علم شامل للذات والكليات والجزئيات جميعها ، على الوجه التام :

(يَعْلَمُ مَا بَلَّغُ فِي الْأَرْضِ ، وَمَا يُخْرِجُ مِنْهَا ، وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَخْرُجُ فِيهَا ، وَهُوَ الرَّحِيمُ الْقَهُورُ .

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا : لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ : بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ ، لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) (١٠) .

(وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين .

وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ ، وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقَاسَى أَجَلُ مُسَمًى ، ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ، ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (١١) .

أما دليل القرآن على علم الله فهو غاية الوضوح والقوة :

(أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (١٢) .

مظاهر صفاته :

الله عالم ، وهو مريد ، وقادر ، وحكيم ، ومن مظاهر صفاته هذه ، المتضامنة ، هذا الكون وما حواه من بديع صنعته . والقرآن يتحدث في استفاضة عن مظاهر هذه الصفات في كثير من السور ، بل لا تكاد تخلو سورة من هذه المظاهر كلها أو بعضها .

والإليك بنموذج يحدثك بذلك .

(اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ، ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ، وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًى ، يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ، يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ لِقَاءَ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ) . . إلى قوله تعالى : (لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَى) (١٣) .

(١٢) الملك : ١٤ .

(١٠) سورة سبأ : ٢ - ٣ .

(١٣) سورة الرعد : ٩ ، ١٨ .

(١١) الأنعام : ٥٩ - ٦٠ .

٩ - البعث :

الله سبحانه وتعالى خالق ؛ وهو واحد ، مريد ، عالم ، قادر .. إلخ ، وهو أيضا باعث ، ومسألة البعث ، مسألة أنكرها قوم يطلق عليهم الإمام الغزالي : « الطبيعيون » ، وهو قوم أنكروا البعث مع اعترافهم بالصانع .

لقد اعترفوا بالصانع لما رأوه في عجائب الطبيعة من تناسق محكم لا يمكن أن يكون وليد المصادفة ، ولكنهم رأوا أن النفس تابعة للبدن ، ولذلك تفتى بفنائه ، وكانت نتيجة ذلك أن جحدوا الآخرة ، وأنكروا الجنة والنار والحساب .

على هؤلاء وأضرابهم ، على اختلاف بيئاتهم وأساليبهم يرد القرآن في غير ما موضع . وطبيعيو العرب لم يكن عندهم في هذه المسألة منطق جدلي فلسفي ، وليس لهم من دليل سوى الإنكار والاستبعاد :

(وَقَالُوا ، أَهَذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَهَآءَا لِمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا) (٦٤) .

(قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ) (٦٥) .

والقرآن يرد عليهم بتذكيرهم بمظاهر قدرة الله السائدة في الكون ، وبأنه ليس من العدالة الإلهية أن يترك الإنسان سدى ، فلا يجازى على ما قدم :

(أَيَحْسَبَ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ؟ أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنًى يُمَتَّى ؟ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى . فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ، أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى ؟) .

وفي القرآن كثير من الآيات ترد عليهم مستندة إلى مظاهر قدرة الله وعدالته . وفيه آيات متتالية في آخر سورة يس تحدث عن رأى منكري البعث ، ثم ردت عليهم ردوداً متنوعة مختلفة واضحة قوية . ونحن نذكر هذه الآيات ، ونذكر تفسير الكندى لها نقلاً عن كتاب الكندى للأستاذ أبى ريدة :

(قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ) .

قُلْ : يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ .

الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون .
أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ بلى ، وهو الخلاق
العليم .

إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون .
فستبحان الذى بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون ^(٦٦) .
ويقول الأستاذ أبوريدة ؛ عن تفسير الكندى لهذه الآيات :

إن « فيه يبرز فيلسوفنا الأصول النظرية التى تتضمنها هذه الآيات من جهة ، ويستخرج
النتائج التى تلزم عنها من جهة أخرى ، وهى :

١ - وجود الشيء من جديد ، بعد كونه وتحلله السابقين : ممكن ، بدليل مشاهدة وجوده
بالفعل مرة ، لا سيما أن جمع المتفرق أسهل من إيجاده وإبداعه عن عدم ؛ وإن كان لا يوجد
بالنسبة لله شيء هو أسهل وشيء هو أصعب - هذا الدليل موجود فى الآيات فى كلمات قليلة :
(قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) .

٢ - ظهور الشيء من نقيضه ، كظهور النار من الشجر الأخضر ، ممكن وواقع تحت الحس :
وإذن يمكن أن تدب الحياة فى الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى .
وذلك أيضا على أساس المبدأ الأكبر ، وهو :

إن الشيء يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق - هذا الدليل موجود فى آية :
(الَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا ؛ فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ) وقد انتفع به الأشعرى
فى إثبات إمكان البعث .

٣ - خلق الإنسان أو إحياءه بعد الموت ، أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن ، وهذا
هو مضمون آية :

(أَوَلَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ؟ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ
الْعَلِيمُ) .

٤ - الخلق ، والفعل مطلقا مها عظم المخلوق ، لا يحتاج من جانب الله المبدع لا إلى مادة

ولا إلى زمان - خلافاً لفعل البشر الذى لا يتم إلا فى زمان ، ويحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل ، وهذا هو معنى آية : (إِنَّا أَمَرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) .

وهذه الآية - فى رأى الكندى - إجابة عما فى قلوب الكفار من النكير بسبب ظنهم أن الفعل الإلهى المتجلى فى خلق العالم الكبير يحتاج إلى زمان يناسب عظمته ، قياساً منهم لفعل الله على فعل البشر .

لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج إلى مدة زمنية أطول ، فجاءت الآية حاسمة فى بيان نوع الفعل الإلهى ، وأنه إبداع بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة ، لا يحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمانى .

« فأى بشر - كما يقول الكندى - يقدر بفلسفة البشر أن يجمع ، فى قول ، بقدر حروف هذه الآيات ، ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله ﷺ فيها من إيضاح . أن العظام نجى بعد أن تصير رميمًا ؟ وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ؟ وأن الشئ يكون من نقيضه !! ؟ كلت عن ذلك الألسن المنطقية المتحابلة ، وقصرت عن مثله نهايات البشر ، وحجبت عنه العقول الجزئية » اهـ (٦٧) .

على أننا لا نترك موضوع البحث دون أن نوجه ذهن القارئ إلى هذا التنظير البديع الذى ذكره القرآن الكريم ، بين الأرض والموات ، التى يحىها الله فتنبث من كل زوج بهيج ، والعظام والرفات التى يحىها الله ويصورها فيحسن تصويرها :

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُّرَابٍ ، ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ، ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ، ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ، وَنُقَرِّى الْأَرْحَامَ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ، ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ، ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يَمُوتُ ، وَمِنْكُمْ مَّن يُّرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ : لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ، وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِئَةً ، فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ ، وَرَبَّتْ ، وَأُنَبِّتُ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ .

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ ، وَأَنَّهُ يُخَيِّى الْمَوْتَى ، وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ، وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا ، وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ) (٦٨) .

مشاهد القيامة :

ويسبق البعث ويعقبه أمور تحدث عنها القرآن في كثير من الآيات ، ووصفها في روعة أخاذة :

إنها تصف يوم القيامة ، وتحدث عن الحساب والميزان ، وتصف حالة المؤمنين والكافرين ، وتصور النار في صورتها البشعة الكريمة ، والجنة في روحها وريحانها ورياضها الفحاء ، وسنكتفي من كل ذلك بآيات من آخر سورة الزمر :

يقول الله تعالى :

(وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَتَّى قَدَرُوا الْأَرْضَ جَمِيعًا فَبَشَّرَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ السَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ يَمِينِهِ ، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ .

ونُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ، ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ فِي يَوْمٍ يُنظَرُونَ .

وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا ، وَوُضِعَ الْكِتَابُ ، وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ ، وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ . وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ ، وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ .

وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا ، حتى إذا جاءوها فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا ، وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا : أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ ، وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا ؟ قَالُوا : بَلَى . وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ .

قيل : ادخلوا أبواب جهنم خالدين فيها ، فإيس متو المتكبرين .

وسيق الذين آمنوا ربهم إلى الجنة زمرا ، حتى إذا جاءوها فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا ، وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا : سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ .

وقالوا : الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ ، وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ ، فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ . وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ، وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ ، وَقِيلَ : الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٦٩) .

١٠ - القرآن ومعتقدات العرب :

إن ما قدمناه سابقاً لم يكن إلا مناحى موجزةً من العقيدة الإسلامية ، لم تستوعبها ، فنحن لم نتبع القرآن آية آية ، أو سورة سورة ، لنصل من ذلك إلى إعطاء فكرة تامة عن العقيدة الإسلامية .

على أن إيضاح هذه العقيدة يستلزم حتماً ، توضيح موقف القرآن مما كان منتشرًا في جزيرة العرب من معتقدات .

لقد قلنا سابقاً : إن جزيرة العرب كانت مملأة بمختلف العقائد . سواء ما استند منها إلى الخيال والوهم . أو ما استند منها في أساسه إلى كتاب سماوى ، والقرآن يتحدث عن هؤلاء وأولئك . ويناقشهم ويجادهم . ليقودهم في النهاية إلى الطريق المستقيم .

وإذا كان القرآن قد تحدث عن هذه المعتقدات ، فلم يكن ذلك لأنها في جزيرة العرب فحسب ، وإنما كان ذلك لأنها أنماط من معتقدات منتشرة في جزيرة العرب وفي خارجها ، وكان هدفه من ذلك طبعاً تحليل فكرة الألوهية من كل ما يشوبها من خطأ ووهم وضلال .

تحدث القرآن عن معبودات لا تتصف بصفة الحياة ، كالأصنام والكواكب ، وفي قصة « سبأ » ذكر لعبادة الشمس ، وفي قصة « إبراهيم » ذكر لهذين النوعين وفيها ما يبطلهما .

أما فيما يتعلق بالكواكب : فإنه من البين : أن الإله لا يطرأ عليه المغيب ، إذ الإله منزّه عن ذلك :

(فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ : هَذَا رَبِّي ؛ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ : لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ .

فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي ، فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ : لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ .

فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِعَةً قَالَ : هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (٧٠) .

بيد أن عبادة الأصنام كانت متغلغلة في جزيرة العرب ، إلى درجة هي من القوة : بحيث أخذ

القرآن يفتن في الرد عليها ، واختلقت أساليب رده بين الجدل الصارم ، والسخرية اللاذعة ،
والتهمك المرير :

(وَاثْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ إِبْرَاهِيمَ ، إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ ؟
قَالُوا : نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظُلُّ لَهَا عَاكِفِينَ .
قَالَ : هَلْ يَسْمَعُونَكُم إِذْ تَدْعُونَ ؟ أَوْ يَبْصُرُونَكُم أَوْ يُضَرُّونَ) (٧١) .
أما الأسلوب المنطقي الساخر المتهمك : فإنه يتمثل في الآيات التالية :
(وَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ .
إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّائِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ؟
قَالُوا : وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ .
قَالَ : لَقَدْ كُنتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ .
قَالُوا : أَجِئْنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِينَ ؟
قَالَ : بَلَىٰ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ .
وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُذِيرِينَ . فَجَعَلَهُمْ جُذَاً إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ
يَرْجِعُونَ .
قَالُوا : مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا ؟ إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ .
قَالُوا : سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ .
قَالُوا : فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ .
قَالُوا : أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ؟
قَالَ : بَلَىٰ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ :
فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا : إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ .
ثُمَّ نَكِسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ : لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ .
قَالَ : أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ؟ أَفَ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ
اللَّهِ ، أَفَلَا تَعْقِلُونَ) (٧٢) .

أما عجل بنى إسرائيل : فقد كان « له خوار » ، ثم إنه :
(لا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا ، وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا) (٧٣) .
ومع ذلك اتخذوه إلهًا (٧٤) .

ولم يقتصر القرآن - في تصحيح فكرة الألوهية في العالم - على الرد على عبدة الأصنام
أو الكواكب ، إذ كان هناك عبدة فرعون ، وعبدة الجن وعبدة الملائكة .

وقد ذكر القرآن كل هؤلاء ، وهم جميعًا ينطبق عليهم ما ينطبق على الذى حاج « إبراهيم » في
ربه . فليس في استطاعتهم أن يغيروا مجرى سير الكواكب الذى رسمه الله لها منذ أن وجد العالم :
(أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ ؟
إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ : رَبِّىَ الَّذِى يُحْيِى وَيُمِيتُ قَالَ : أَنَا أَحْيِى وَأُمِيتُ .

قَالَ إِبْرَاهِيمُ : فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِى بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ ، فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ ،
وَاللَّهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) (٧٥) .

وليس في استطاعتهم ، مجتمعين ، أن :

(يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ ، وَإِنْ يَسْأَلُهمُ اللَّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِئُوهُ مِنْهُ ، ضَعُفَ الطَّالِبُ
وَالْمَطْلُوبُ) (٧٦) .

فإذا كانوا قد عجزوا عن أن يغيروا سنة واحدة من سنن الله الكونية ، وعجزوا عن أن يخلقوا
ذبابه ، بل يعجزون عن أن يستنفذوا منها ما استلبته منهم .. إذا كانوا قد عجزوا عن ذلك فليسوا
بآلهة ، لأن من خصائص الإله المقدرة العامة الشاملة .

المسيحية :

على أن الصراع القوى : إنما كان بين الإسلام من جانب ، والمسيحية واليهودية من جانب
آخر :

(٧٣) طه : ٨٨ - ٨٩ .

(٧٤) (واتخذ قوم موسى من حُلِيِّهم عجلاً جسداً له خوار ، ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً اتخذوه
وكانوا ظالمين) : (الأعراف ١٤٨) .

(٧٦) سورة الحج : ٧٣ .

(٧٥) سورة البقرة : ٢٥٨ .

فقد كان اليهود يعترفون « بالتوراة » ، ويعترفون « بإبراهيم » ، وموسى » ، وينظرون إلى كل من عداهم نظرة احتقار ؛ يسرونها أحياناً ، ويعلمونها حيناً تواتهم الظروف .

وكان المسيحيون يعترفون « بالإنجيل » ، ويعترفون « بيسى » ، وموسى ، وإبراهيم » ، وينظرون إلى غيرهم نظرتهم إلى القطيع الضال ، يتطلب راعياً يقوده إلى الحظيرة . وقد زاد اعتزازهم بأديانهم ، حيناً اعترف القرآن ، « بموسى ، وعيسى » ، واعترف بما أنزل الله عليهما من « توراة وإنجيل » .

وحقاً لقد كان موقف القرآن كريماً بالنسبة إلى المسيحيين ، انظر إليه في سموه إذ يقول :
(إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ : الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ، وَجِبْهَاً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ، وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ .

وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ .
قَالَتْ : رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ ؟
قَالَ : كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ، إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ : كُنْ فَيَكُونُ .

وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ . وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ . أَنَّى قَدْ جِئْتُكُمْ بَآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ : أَنَّى أَخَذْتُكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ ، فَأَنْفَخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ ، وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخْبِئِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ ، وَأُبَيِّنُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِن كُمْ مُؤْمِنِينَ (٧٧) .

وبينا يرمى اليهود مريم بأبشع النقائص لحملها بدون زواج ، إذ بالقرآن يقول :
(يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ ، وَطَهَّرَكِ ، واصطفاكِ على نساء العالمين) (٧٨) .
ولكن القرآن لا يعرف المجاملة في الحق ، وقديماً قال « أرسطو » كلمته المشهورة : « أحب « أفلاطون » ، وأحب الحق ، وأوثر الحق على أفلاطون » .

وإذا كان القرآن يعترف بأن أقرب الناس مودة إلى المؤمنين هم الذين قالوا : إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسمين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون ، فإنه لا يجامل في بيان الحق ، وتوضيح

الجادة ، وتصحيح فكرة الألوهية التي حرفها النصارى بعد « عيسى » .

لقد أرسل الله « عيسى » برسالة إلى بنى إسرائيل ، فحرفها من بعده الذين انتسبوا إليه أفطن تحريف ، وشوهوها أشنع تشويه ، وأبعدوا في الضلال : فزعموا تارة أن « المسيح » هو الله ، وزعموا أن « المسيح » ابن الله ، وزعموا أن الله ثالث ثلاثة . بل لقد ألَّهوا « مريم » ! ، وكل هذا ضلال تنتزه عنه الرسالة الإلهية . وقد رد عليهم القرآن من طريق المنطق تارة ، ومن طريق كتبهم وما جاء فيها تارة أخرى ، وفي كلتا الحالتين كان أسلوبه قوياً عنيفاً : كأنه الصواعق تنزل على افتراءهم فتحطمه تحطيماً .

(وقالوا : اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ! ! . لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا ! ! . تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَّقَطِرْنَ مِنْهُ وَتَشَقُّ الْأَرْضُ ، وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا ، أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ، وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا . إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا) (٧٩) .

ويرد عليهم القرآن وعلى غيرهم في هذا متخذاً أساس الرد عقيدة من عقائدهم : إنهم يعتقدون أن ليس لله تعالى ، زوجة ، فيقول القرآن :

(بَلِّغِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ ، وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلُّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (٨٠) .

ثم إن النصارى ألَّهوا « المسيح » وأمه عليها السلام ، وأخذ القرآن يرد عليهم في هذا بمختلف الردود :

(٧٩) سورة مريم : ٨٨ - ٩٣ .

(٨٠) سورة الأنعام : ٩٠١ .

يقول صاحب البحر المحيط في تفسير هذه الآية .

« كيف يكون له ولد وهذه الحالة : أى أن الولد إنما يكون من الزوجة وهو لا زوجة له فلا ولد له .

وبه إبطال الولد من ثلاثة أوجه :

أحدها أن متبع السموات والأرض . وهى أجسام عظيمة لا يستقيم أن يوصف بالولادة لأن الولادة من صفات الأجسام ، ويحترق الأجسام لا يكون جسماً . حتى يكون والداً .

والثاني : أن الولادة لا تكون إلا بين زوجين من جنس واحد ، وهو تعالى متعال عن الجانسان ، فلم يصح أن تكون له صاحبة . فلم تصح الولادة .

والثالث : أن ما من شئ - إلا وهو خالقه والعالم به ، ومن كان بهذه الصفة كاد عبثاً عن كل شئ . والولد إنما يطلبه المحتاج إليه . » ، النهر الماد من البحر ج ٤ ص ١٩٤ .

(وَإِذْ قَالَ اللَّهُ: يَا عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ: اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ؟
قال: سُبْحَانَكَ! مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ، إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ، تَعْلَمُ
مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ، إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ).

مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ: إِنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ، وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ
فِيهِمْ، فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ، وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ، وَإِنْ تُغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ^(٨١).
(لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ).

قُلْ: فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ بْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ
جَمِيعًا؟ وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا، يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ، وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ^(٨٢).

(لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ، وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ
رَبِّي وَرَبَّكُمْ، إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ.
لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ، وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ^(٨٣)).

وبنه القرآن المسيحيين إلى أن «المسيح» وأمه «كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ»^(٨٤) ومن البين أن الذي
يَأْكُلُ الطَّعَامَ، فيتحول في جسمه دَمًا وَلَحْمًا وَعِظَامًا، وينضح عَرَقًا، ويخرج فضلة لوبقيت في
الجسم لأضرته.. من الواضح أن كائناً من هذا النمط لا يمكن أن يكون إلا بشراً، خاضعاً لكل
قوانين البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مرتبته كرسول.

لقد كان ميلاد «المسيح» بدون أب أثر قوى في زيف كثير من النصارى وكثير من اليهود: لقد
غلا النصارى فقالوا: إنه ابن الله، وأسرف اليهود في عنادهم فرموا أمه المظهرة بالفجور.
على هؤلاء وأولئك يرد القرآن في بساطة ووضوح بأن:

(٨٣) سورة المائدة: ٧٢ - ٧٣.

(٨١) سورة المائدة: ١١٦ - ١١٨.

(٨٤) سورة المائدة: ٧٥.

(٨٢) سورة المائدة: ١٧.

(مَثَلُ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ : خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ : كُنْ فَيَكُونُ) .

واليهود والنصارى يعترفون بأن «آدم» خلقه الله دون أب وأم ، فأمره إذا أعجب وأغرب من أمر «عيسى» ، فما كان لهم أن يغفلوا في أمره غير الحق ، أو يسرفوا في الانتقاص من أمه .

اليهود :

وإذا كان المسيحيون هم أقرب الناس مودة للمسلمين ، فإن أشد الناس عداوة للمسلمين هم اليهود ، ومثلهم في ذلك مثل الذين أشركوا ؛ هكذا يصفهم القرآن ، ويستفيض في الجدل معهم استفادة تتناسب مع تاريخهم الطويل ، وعنادهم الشديد ، ومكرهم الخبيث .

ولقد كان الصراع قويًا عتيقًا بين الإسلام واليهود : كان صراعًا بالمنطق والبرهان ، وكان صراعًا بالسيف والرمح ، ولا يعني هنا التحدث عن السيف والرمح ، وإنما نتحدث عن الصراع بالمنطق والبرهان .

ولقد خصص القرآن «آل عمران» من «بنى إسرائيل» بسورة من أكبر سوره . هي «سورة آل عمران» : سماها باسمهم . «وسورة المائدة» ، وهي من أكبر سور القرآن أيضًا ، تكاد تكون مقصورة عليهم . وفي القرآن «سورة يوسف» ، «سورة إبراهيم» ، «سورة مريم» ، «سورة الأنبياء» ، وكلها ملأى بالحديث عن «بنى إسرائيل» ، أما «سورة الأعراف» ، فإنها تروى قصة «موسى» مع «فرعون» ، ومع السحرة المصريين ، وتتحدث عن إخراج «بنى إسرائيل» من مصر ، ومناجاة «موسى» لربه وأخذه الألواح ، وتذكر انحراف «بنى إسرائيل» ، وانحازهم العجل معبودًا وغير ذلك من شئونهم .

على أن القرآن لا يقتصر - في الحديث عن «بنى إسرائيل» - على هذه السور التي ذكرناها ، وإنما تخلل الحديث عن «بنى إسرائيل» كثيرًا من السور .

من ذلك نرى مبلغ الأهمية التي وجهها القرآن إلى «بنى إسرائيل» لإرشادهم إلى الجادة . ولقد صور القرآن في أحاديثه هذه : أخلاقهم في وضوح ، وكان في ذلك كطبيب يشخص المرض تشخيصًا دقيقًا حتى يسهل العلاج . ولكن اليهود الذين بلغوا من «موسى» مبلغًا جعله يقول : (رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي ، فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَقَوْمِ الْفَاسِقِينَ) .

كانوا عصيين على العلاج ، حتى لقد آياسوا «داود» و«عيسى» عليها السلام ، فلعنهم .

(لَعْنُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى بْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ . كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ ؛ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ) (٨٥) .

ولقد وصل بهم الأمر إلى أن كانوا يقتلون أنبياءهم بغير حق .
يبد أن هذه الناحية الأخلاقية : ليست من أهدافنا الأولى في هذا الكتاب ، وتصفح القرآن خير هاد لمعرفة . والذي يعيننا هنا إنما هو عقيدة اليهود . والقرآن يذكر أنهم اتخذوا العجل معبوداً ، وأنهم قالوا : «عَزَّزَ ابْنُ اللَّهِ» . وأنكروا رسالة «محمد وعيسى» ، عليها الصلاة والسلام . وقد تحدثنا عن رد القرآن على هذه الأمور فيما سبق .

تحديد فكرة الألوهية :

وإذ بدد القرآن كل شبهة خلقت في سماء فكرة الألوهية ، وثنية كانت تلك الفكرة أو كتابية ، فإنه خصها بسورة واضحة جلية ، سهلة ، موجزة ، سماها : «سورة الإخلاص» : لتخليصها تلك الفكرة من شوائب كل باطل وضلال .

بسم الله الرحمن الرحيم

(قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ، اللَّهُ الصَّمَدُ ؛ لَمْ يَلِدْ ، وَلَمْ يُولَدْ ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) .

ولقد ورد في الخبر : أنها تعدل ثلث القرآن ؛ «لأن من عرّف معناها حق المعرفة ، وأدرك ما أشارت إليه إدراك صاحب البصيرة المستنيرة : لم يكن بقية ما جاء في التوحيد والتثنية عنده إلا تفصيلاً لما علم ، وشرحاً لما حصل» (٨٦) .

في هذه السورة يوصف الله : بأنه «أحد» .

وكلمه (أحد) : أبلغ في الدلالة على الوحدة من كلمة (واحد) ، فأحدية الله لا تتركب فيها بوجه من الوجوه ، إنها ليست كواحدية الإنسان الذي يتركب من أعضاء ووحيدات .

وفي هذه الآية تحديد فكرة الإسلام في مقابل فكرة التعدد ، على أي وضع كانت .
(وَلَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ) .

(٨٥) سورة المائدة : ٧٨ - ٧٩ .

(٨٦) الشيخ «محمد عبده» ، جزء عم ، ص ١٧٦ .

إنها تنفي التثليث ، وتنفي التركب . إنها رد على النصارى ، وعلى مشركى العرب ، وهى رد على مشبهة الإسلام فيما بعد .

و « الله الصمد » فإنه يرجع الأمر كله ، وهو وإن كان قد سبب الأسباب ، وأجرى سببه على أوضاع محددة ، وطلب إلينا أن نتخذ الأسباب ، فإنه مع ذلك : المرجع الأول والأخير ، لكل ما يجرى فى هذا العالم من شئون .

فإذا ما توجهت الآمال إلى سواه فقد ضلت وانحرفت ؛ ولقد ضلت بسبب ذلك النصارى واليهود فقد : (ائْتَمَرُوا أَحْبَارَهُمْ ، وَوَهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا ، مِنْ دُونِ اللَّهِ) . وفى هذه الآية ، بصورة عامة : توجيه وهداية لكل من كان يعلق آماله على غير الله . (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ) .

يتزه الله عن أن يلد أحدا . ويشير إلى فساد رأى القائلين بأن له ابنا ، أو بنات ، وهم مشركو العرب ، والمهند ، والنصارى ، وغيرهم ، وبين لهم أن النبوة تستلزم الولادة ، والتعبير بالانبثاق ونحوه لا يغير المعنى ، والولادة إنما تكون من الحى الذى له مزاج ، وما له مزاج ، فهو مركب ، ونهايته إلى انحلال وفناء ، وهو - جل شأنه - مژه عن ذلك :

وقوله : « لَمْ يُولَدْ » يصرح بطلان ما يزعمه بعض أرباب الأديان : من أن ابنا لله يكون إلها ، ويعبد عبادة الإله ، ويقصد فيما يقصد فيه الإله ، بل لا يستحى الغالون منهم أن يعبروا عن والدته بـ « أم الله القادرة » فإن المولود : حادث ، ولا يكون إلا بمزاج ، وهو لا يسلم من عاقبة الغناء .

ودعوى أنه أنزى مع أبيه مما لا يمكن تعقله ، ولا تغير من حقيقة الأمر شيئا . فإذا أراد أحد من هؤلاء أن يدعى التنزيه فما عليه إلا أن يقلع عن هذه الألفاظ والنسب ويقول : كما نقول . (الله أحد ، الله الصمد ، لَمْ يَلِدْ ، وَلَمْ يُولَدْ) . (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) .

وهو نقي لما يعتقد بعض المبطلين من أن الله ندا فى أفعاله يعاكسه فى أعماله على نحو ما يعتقد بعض الوثنيين فى الشيطان مثلا .

فقد نفي بهذه السورة ، جميع أنواع الإشراك ، وقرر جميع أصول التوحيد والتنزيه (٨٧) .

١١ - القرآن وأسئلة العرب :

في هذه الفترة من صدر الإسلام - فترة حياة الرسول ﷺ - كان القرآن ، وكان الرسول في أحاديثه : يليان حاجات الأمة ، اعتقادية كانت ، أو تشريعية ، أو خلقية ، وكانت الأسئلة ترى موجهة إلى الرسول ﷺ فيجيب عنها الوحي القرآني تارة ، وتجبب عنها أحاديث الرسول ، تارة أخرى ، وأسئلة المجتمع إذ ذاك لم تكن تنتهي إلى حد ، وكانوا يسألون الرسول ﷺ في كل صغيرة وكبيرة :

فقد سألوه عن الروح ، وسألوه في القدر ، وسألوه عن الأزل ، وسألوه عن المصير ، وسألوه عن الله ، وعن الإيمان ، والإسلام ، والإحسان ، والساعة .

وسألوه عن الخمر والميسر ، والمأكل والمشرب ، والأهله ، والمحيط ، وسألوه عن كل ما كان يحول في أذهانهم .

وكان القرآن سجلا يصور الكثير من الأسئلة ، ويعطى الإجابة عنها . وها هي ذى آيات متتالية من سورة البقرة توضح هذه الفكرة :

(يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ، قُلْ : مَا أَنفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّهِ وَالْأَرْوَاقِ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ ، وَابْنِ السَّبِيلِ ، وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ .

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ، وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ، وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ .

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ، قُلْ : قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ، وَصَدَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكَفَرٍ بِهِ ، وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجِ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ ، وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ، وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا ، وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ قِيمَتٌ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ .

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ ، وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ .

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ، قُلْ : فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ ، وَمَتَاعٌ لِلنَّاسِ ، وَاللَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا .

وَيَسْأَلُونَكَ : مَاذَا يُنْفِقُونَ ، قُلْ : الْعَفْوُ ، كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ . فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ .

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى ، قُلْ : إِصْلَاحُ لَهُمْ خَيْرٌ ، وَإِنْ خَالَطُوهُمْ فَارْحَمُوهُمْ ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَكُمُ ، إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ .

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرَكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ ، وَلَا أُمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ، وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا ، وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ، أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ، وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ، وَبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ .

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ، قُلْ : هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ، وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ، فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (٨٨) .

أظن أننا بعد الذى قدمناه ، لسنا فى حاجة إلى الرد على الأستاذ « دى بور » فى قوله : « جاء القرآن للمسلمين بدين ، ولم يحثهم بنظريات ، وتلقوا فيه أحكاماً ، ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد » (٨٩) .

لقد رأينا بوضوح فيما سبق : أن القرآن جاء للمسلمين بدين ، وبمبادئ ، وبأحكام ، وبعقائد .

ولا شك أن « الإمام الرازى » كان أصدق رأياً ، وأعظم غوراً إذ يقول معبراً عن الحقيقة : « إن الآيات الواردة فى الأحكام الشرعية ، أقل من ستائة آية ، وأما البواقي فى بيان التوحيد ، والنبوة ، والرد على عبدة الأوثان ، وأصناف المشركين » .

(٨٨) سورة البقرة الآيات : ٢١٥ - ٢٢٩ .

(٨٩) تاريخ الفلسفة فى الإسلام : ترجمة « أبى ريدة » ، ص ٤٦ .

ويقول : « وأما محمد عليه الصلاة والسلام فاشتغاله بالدلائل على التوحيد ، والنبوة ، والمعاد ؛ أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل » اهـ .

ولم يرفع الرسول ﷺ إلا وقد أكمل الله دينه ، وأتم نعمته على المسلمين :

(اليوم أكملت لكم دينكم ، وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ، وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) (٩٠) .

لقد أكمل الله للمسلمين الإيمان ، فلا يحتاجون إلى زيادة أبدًا ، وقد أتمه عز وجل ، فلا ينقصه أبدًا ، وقد رضيه فلا يسخطه أبدًا .

الفصل الثالث

الفرق والأحزاب السياسية *

١ - حديث الفرق وتقسيم المتقدمين :

روى عن رسول الله ﷺ أنه قال :

« ستفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منهم واحدة ، والباقون هلكى .

قيل : ومن الناجية ؟

قال : أهل السنة والجماعة .

وقيل : وما السنة والجماعة .

قال : ما أنا عليه اليوم وأصحابي .

لقد أثار هذا الحديث تفنن كثير من مؤرخى الفرق الإسلامية ، فخيل إليهم . أنه من المحتم عليهم أن يبلغوا بالفرق الحد الذى ذكر فى هذا الحديث .

« والشهر ستانى » المتوفى سنة ٥٤٨ هـ - ١١٥٣ م ذكر هذا الحديث فى مستهل كتابه :

« الليل والثحل » ، ثم أخذ فى تعداد الفرق ، وحصرها فى العدد المذكور . وكأنه قد تيقن أنه سوف لا تنشأ ، حقيقة فرق بعده ^(١) .

وكانه قد تيقن - أيضاً - أنه أحاط بكل ما كان يموج به العالم الإسلامى فى زمنه - على سعته - من آراء .

١ . من مصادر هذا الفصل : شرح العقائد المضنية « للجلال الدوائى » وحاشية الإمام « محمد عده » ، ومقدمة « ابن خلدون » ، والملا والنحل « للشهرستان » .

(١) لقد راد عدد الفرق عند « الإمام الرازى » فقال كاللحتر :

هان قيل . إن هذه الطوائف التى عددهم أكثر من ثلاث وسبعين ، ورسول الله ﷺ . لم ينجر بأكثر ، فكيف ينبى أن يعتد فى ذلك ؟

وقد صنع كثير غيره صنيعه في حصر هذه الفرق ، وعدها بطرق تدعون أحياناً إلى الابتسام ، لسذاجتها .

قال « ابن الجوزي » في كتاب « تلبس إبليس » ، بعد أن ذكر أن أصول الفرق هي « الحرورية » ، و « القدرية » ، و « الجهمية » ، و « المرجئة » ، و « الرافضة » ، و « الجبرية » . وقد قال بعض أهل العلم : « أصل الفرق ، هذه الست ، وقد انقسمت كل فرقة منها اثنتي عشرة فرقة ، فصارت اثنتي عشرة فرقة » اهـ .

لقد أراد بعض أهل العلم هذا رحمهم الله ، أن يتخلصوا من حصر الفرق ، فكان منه هذا التقسيم السهل الساذج الذي يركز على المساواة في تقسيم كل أصل من أصول الفرق .

الفرقة الناجية في رأى كل فرقة :

وإذا كان مؤرخو الفرق قد تعسفوا في تعدادها ، فإن رجال الفرق أنفسهم قد دافع كل منهم عن فرقته ، ورأى أنها - وحدها - هي الناجية ، أما ما عداها فهو في النار .

وقد وصل بهم الأمر في تبرير رأيهم أن يتلقفوا كل ما يتوهمون أنه يساعدهم ، ولو كان باطلا يدعو إلى السخرية ، أو مجرد تخيل لا يقام له وزن .

وهالك مثالا على ذلك ذكره صاحب العقائد العنصرية :

« قال ابن « المطهر » المحلى في بعض تصانيفه :

قد باحثنا في هذا الحديث مع الأستاذ « نصير الدين بن محمد » الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية ، فاستقر الرأى على أنه : ينبغي أن تكون تلك الفرقة مخالفة لساير الفرق ، مخالفة كثيرة ، وما هي إلا « الشيعة الإمامية » ، فإنهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق ، مخالفة بينة ، بخلاف غيرهم من الفرق . فإنهم يتقاربون في أكثر الأصول .

قلت : أكثر الشيعة يوافق المعتزلة في أكثر الأصول ، ولا يخالفها إلا في مسائل قليلة ، أكثرها

والجواب عن هذا : أنه يجوز أن يكون مراده عليه السلام من ذكر الفرق ، الكبار . وما عدنا من الفرق ليست من الفرق العظيمة . وأيضا فإنه أنخير : أنهم يكونون على ثلاث وسبعين فرقة . فلم يجوز أن يكونوا أقل : وأما إن كانت أكثر فلا يضر ذلك . كيف ولم نذكر في هذا المختصر كثيراً من الفرق المشهورة ؟ ولو ذكرناها كلها مستفصاة لجاز أن يكون أضاف ما ذكرنا : بل ربما وجد في فرقة واحدة من فرق الروافض - وهم الإمامية - ثلاث وسبعون فرقة .

الرازي : « اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين » ص ٧٤ - ٧٥ .

يتعلق بالإمامة ، وهي بالفروع أشبه ، بل الأليق بذلك هم الأشاعرة :

فإن أصولهم مخالفة لأكثر أصول المذاهب ، ولا يوافقهم فيها غيرهم .

كمسألة الكسب ، وجواز رؤية الله تعالى - مع كونه غير جسم - وتتره عن المكان ، والجهة ، بل جَوَّزُوا رؤية كل موجود من الأعراض وغيرها ، حتى جَوَّزُوا رؤية الأصوات ، والطعوم ، والروائح ، وجَوَّزُوا رؤية أعمى الصين بقعة بالأندلس ، واستناد الممكنات كلها إلى الله تعالى ، ابتداءً ، وكون صفاته : لا هي عين الذات ولا غيرها ، والفرق بين الإرادة والرضا ، إلى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم عليهم فيها ^(٢) اهـ .

أرأيت كيف يَتَّخِذُ الاختلاف ؛ والإغراق في الابتعاد عن الآخرين أساساً للنجاة ؟ ولو اتبعنا هذا الأساس لكان الإغراق في الإلحاد أساساً للنجاة ، بل لكان التخريف ، أو تخيلات المجانين ، أكثر قرباً للنجاة : لأنها أكثر ابتعاداً عن آراء الآخرين .
الفرقة الناجية !! .. إنها المعتزلة في رأى المعتزلة ، وهي الكُرَّامية ، في رأى الكرامية ، وهي المشية في رأى المشية . وكل فرقة ترى أن مَنْ عداها في النار .

ولكن ما الرأى في هذه المشكلة التي أثارها هذا الحديث ؟ .. مَنْ هي الفرقة الناجية ؟ ومن هي الفِرَقُ الهلكى ؟ وهل انتهت الفرق إلى العدد المذكور في الحديث ؟
إذا تجرد الإنسان ، نوعاً ما ، من عصبية لفرقة ، فما هو شعوره أمام هذا الحديث ؟

٢ - قيمة الحديث :

إن هذا الحديث الذى ذكره « الشهرستانى » وتقيد به ، وأورده « البغدادى » في « الفرق بين الفرق » ، وجعله صاحب « المواقف » في مستهل بحثه عن الفرق ، لم يتقيد به « ابن حزم » في « الفصل » ، ولم يتقيد به « الرازى » في كتابه : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » .
ثم إنه لم يُرَدِّ في واحد من الصحيحين : البخارى ومسلم .
حقيقة أنه قد رواه أبو داود والترمذى ، والحاكم وابن حبان ، وصححوه عن أبى هريرة ، وكان لفظه عندهم :

« افترقت اليهود على إحدى ، أو اثنتين وسبعين فرقة ، والنصارى كذلك . وتفرقت أمى على ثلاث وسبعين فرقة ، كلهم في النار ، إلا واحدة .

قالوا : من هي يا رسول الله ؟

قال : « ما أنا عليه وأصحابي » .

ولكن مما يدعوا إلى الارتياح ويبلغ الصدور : أن الشعراني في ميزانه قد روى من حديث « ابن النجار » ، وصححه الحاكم بلفظ « غريب » وهو :

« ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة ، كلها في الجنة إلا واحدة » .

وفي رواية عن الديلمي : « المالك منها واحدة »

وفي هامش الميزان ، عن « أنس » ، عن النبي ﷺ بلفظ : « تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة ، كلها في الجنة إلا الزنادقة » .

ومافي هامش الميزان هذا : مذكور في تخريج أحاديث مسند الفردوس « للحافظ بن حجر » . ولفظه :

« تفرق على بضع وسبعين فرقة ، كلها في الجنة إلا واحدة ، وهي « الزنادقة » ، أسنده عن « أنس » .

وقال صاحب كشف الخفاء :

ولعل وجه التوفيق :

أن المراد بأهل الجنة في الرواية الثانية ولو مآلاً . فتأمل » .

٣- رأينا في تقسيم الفرق :

إذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بهذا الحديث ، فإن رأينا الخاص فيما يتعلق بافتراق الأمة ، يهدف إلى التمييز بين نوعين من الافتراق :

نوع هو « أحزاب دينية » ، ونوع هو « فرق دينية »

الأحزاب الدينية :

أما الأحزاب الدينية : فلا شأن لها - باعتبارها أحزاباً - بالعقائد إلا عرضاً .

وأما الفرق الدينية : فإنه لا شأن لها - باعتبارها فرقاً - بالحكم إلا عرضاً .

والأحزاب الدينية : هي « الشيعة » ، و« الخوارج » .

والفرق الدينية هي : بحسب الترتيب الزمني - « المشية » ، « المعتزلة » ، والأشاعرة ، « ومدرسة ابن تيمية » .

وهذا التقسيم في رأينا : يتمشى مع طبيعة الأشياء ، إذ الأحزاب الدينية نشأت حول الإمامة ، ويسبها .

وأما الفرق الدينية : فإنها نشأت من التفكير في الدين ، وقد استقلت كل فرقة برأى يتصل بالعقيدة يخالف رأى غيرها .

ونريد أن نزيد الأمر وضوحاً : يقول الشيخ « محمد الحسين آل كاشف الغطاء » في كتابه « أصل الشيعة وأصولها » .

« إن أهم ما امتازت به الشيعة عن سائر فرق المسلمين :

هو القول بإمامة الأئمة ، .. وهو فرق جوهرى أصلى ، وما عداه من الفروق ، فرعية عرضية ، كالفروقات التى تقع بين أئمة الاجتهاد ، .. « كالحنفى والشافعى وغيرهما » وهذه الإمامة يقول عنها « ابن خلدون » :

« وقصارى أمر الإمامة : أنها قضية مصلحة اجتماعية ، ولا تلحق بالعقائد » .

ونحن نتفق كل الاتفاق مع ما يراه « الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء » فى أن الإمامة : هي المميز الجوهري للشيعة .

ونتفق مع « ابن خلدون » فى أن الإمامة ليس مثلها فى ناحية العقيدة ، كمثل الإيمان بالله أو برسله ، أو بالمعاد ؛ إنها قضية مصلحة .

ومن هنا كانت الشيعة حزباً ؛ ولكنه حزب دينى : أعنى أنه يرى أن الأسرة العلوية : خير من يقيم الدين على ظهر المعمورة ؛ وأنه يؤيدها من أجل الدين ، ولأنها صاحبة حق دينى فى الخلافة . نقول : إنها حزب وليست بفرقة ، ونحتكم إلى التاريخ ، فإذا به يحددنا :

« أن « زيد » بن « على » إمام « الزيدية » تتلمذ فى الأصول على « واصل بن عطاء » .. رأس المعتزلة .. مع اعتقاد « واصل » أن جده « على بن أبى طالب » رضى الله عنه ، (فى حروبه التى جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام) ما كان على يقين من الصواب ، وأن أحد الفريقين منها كان على الخطأ لا بعينه ، فاقبىس منه الاعتزال . وصار أصحابه كلهم معتزلة « اهـ . الزيدية إذن كلهم معتزلة ، أهم شيعة أم معتزلة ؟

إنهم شيعة باعتبار حزبهم ، معتزلة باعتبار فرقهم ، ولا أنظن أنه يمكننا تفسير الأمر على غير هذا .

والإمام « أبو حنيفة » معروفة عقيدته . إنه من أهل السنة ، ومع ذلك فإن « الشهرستاني » يتحدثنا .

وكان « أبو حنيفة » ، رحمه الله ، على بيعته (بيعة محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب) ومن جملة شيعته ، حتى رفع الأمر إلى المنصور ، فحبسه حبس الأبد ، حتى مات في الحبس .

وقيل : إنه إنما بايع « محمد بن عبد الله » الإمام ، في أيام « المنصور » ، ولما قتل « محمد » بالمدينة ، بقى الإمام « أبو حنيفة » على تلك البيعة ، يعتقد موالاة أهل البيت ، ورفع حاله إلى المنصور ، فتم عليه ماتم .

ومحدثنا « أبو الفرج » الأصفهاني في كتابه : « مقاتل الطالبين » :
أن « أبا حنيفة » كان يوالى « زيداً » ويناصره ، حتى لقد أرسل إليه يقول :
إن لك عندى معرفة وقوة على جهاد عدوك ، فاستعن بها أنت وأصحابك في الكُراع^(٣) والسلاح .

ويروى صاحب الكشاف :
« وكان « أبو حنيفة » يفتى سراً بوجوب نصرته « زيد بن علي » والحمل إليه ، والخروج معه على اللص المتغلب المتسمى بالإمام والخليفة » .
أكان « أبو حنيفة » سُنِّيًّا أم شيعيًّا ؟
لقد كان سُنِّيًّا في عقيدته ؛ ولكن ميوله مع العلويين .

وكان « ابن إسحاق » صاحب السيرة المشهور « يرمى بالتشيع » والقول بالقدر ، والتشيع حزبية ؛ والقول بالقدر عقيدة .
بل إن الأمر ليصل إلى أن تجد شخصاً شيعي الحزب ؛ معتزلاً العقيدة أو سنياً ، شافعي المذهب ، أو حنفي .

يقول « الشهرستاني » عن فرق الشيعة :

(٣) الكراع : اسم مجمع : الخيل .

« وهم خمس فرق : كيسائية ، وزيدية ، وإمامية ، وغلاة ، وإسماعيلية ، وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال ، وبعضهم إلى السنة ، وبعضهم إلى التشبيه »^(٤) ، فليست الشيعة إذا فرقة دينية ، وإنما هي حزب ديني .

والخوارج : إنما خرجوا على « على » ، رضى الله عنه ، لا لأنه تحدث عن الله - سبحانه وتعالى - أو عن صفاته بما لا يرضيهم ، أو بما يخرجهم عن حظيرة الإسلام ، ولا لأنه أنكر نبوة الرسول ﷺ أو طعن فيه ؛ أو أنكر المعاد ؛ كلا .

وإنما خرجوا عليه ، لأنه قبل التحكيم . وقد كونوا - في مقابل حزب الشيعة - حزبًا معارضًا يستل السيف ويمتشق الحسام .

لم يكن بين الشيعة والخوارج ، خلاف في الإيمان بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر .

ولم يكن بينهم خلاف في الصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج . وقد تركز الخلاف بينهم وتبلور ، في شخصية الإمام « على » وحدها تقريبًا ، فرأى فريق أن سياسته ضلال وانحراف ، أدت به إلى الكفر ، ورأى فريق أن سياسته هدى ورشاد تؤدي ، لو اتبعت ، إلى الخير كل الخير . لا يمكننا إذن أن نسمي مثل هذا الاختلاف : اختلافًا في أصول العقيدة ، يقول الشهرستاني .

« وانقسمت الاختلافات بعده . » بعد الإمام « على » إلى قسمين :

أحدهما الاختلاف في الإمامة .

والثاني الاختلاف في الأصول » اهـ .

الاختلاف في الإمامة ، كما يرى « الشهرستاني » ، وكما يرى « ابن خلدون » ، وكما يرى غيرهما : ليس اختلافًا في أصل من أصول الإسلام .

والخوارج : إذن ، على هذا الوضع ، أيضًا : ليسوا بفرقة دينية ؛ وإنما هم حزب ديني ، مثلهم في ذلك : مثل الشيعة سواء بسواء .

(٤) « الشهرستاني » في الملل والنحل .

الحكمة في هذا التقسيم :

قد يقول قائل : وما هي الحكمة التي نرجوها من وراء هذا التقسيم ؟ أما هذه الحكمة فذات شقين :

أولاً : أن هذا التقسيم ، يتمشى مع طبيعة الأشياء ؛ لما رأينا من أن الاختلاف ليس على أصول الدين .

ثانياً : إذا اعتبرنا الشيعة حزياً - كما هو الواقع - فإن الجدل بينهم وبين غيرهم ، لا يتجه وجهة دينية بحتة ؛ ويتج عن ذلك أن حدثه - من الناحية الدينية - تحفٌ كثيراً ، فلا يرمى بعضهم بعضاً بالكفر ، والإلحاد والزندقة .

يقول الشهرستاني بحق :

وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة ، إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية ، مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان » اهـ .

إنها قاعدة دينية فرعية ، وليست أصلاً من أصول الدين الأساسية الجوهرية ، ومع ذلك ، لم يسَلَّ سيف في الإسلام في كل زمان مثل ما سُلَّ من أجلها : ولكنها الدنيا ، ولكنها الأهواء !! قال صاحب الأغاني :

قال « الهيثم » ثم : إن ابن « الزبير » مضى إلى « صفية » بنت « أبي عبيد » ، وزوجة « عبد الله بن عمر » ، فذكر لها أن خروجه كان غضباً لله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام « والمهاجرين والأنصار » من أثره « معاوية » وابنه وأهله بالفى ، وسألها مسألته : أن يبايعه ، فلما جاء ابن عمر وقُدِّمت عشاءه ذكرت له أمر ابن « الزبير » واجتهاده ، وأثنت عليه وقالت : ما يدعو إلا إلى طاعة الله ، عز وجل ، وأكثرت القول في ذلك :

فقال لها : أما رأيت بغلات « معاوية » اللواتى كان يحج عليهن الشهب ؟ فإن ابن الزبير ما يريد غيرهن !! اهـ .

بغلات معاوية الشهب ، الهلابة بالسروج المذهبة - رمزاً للدنيا المترفة - إنها هي مطعم المتطلعين للإمامة . وهي أصل النزاع ، وأساس الداء ، إنها الدنيا ، كما قلنا وإنها الأهواء .

إزالة لبس :

ونريد أن نعمل بإزالة لبس قد يتجه إلى الذهن .
 ذلك أننا لا نريد من كلمة الشيعة ، هذه الأهواء التي كانت تثور فجأة في بعض الرموس التي
 فقدت الاتزان المنطقي . ثم تندثر وتنتهي كأن لم تكن بالأمس ، فلا يبقى لها من أثر إلا صداها
 البغيض ، والشيعة أنفسهم يتبرءون منها .
 إننا لا نريد بالشيعة : السبئية ، أو الخطائية . أو ما شاكلها من الفرق الغالية ، وإنما نقصد
 من الشيعة ، تلك الأحزاب التي بقيت إلى الآن كثيرة الانبعاث ، منتشرة في أقاليم عدة ، وهي التي
 تمثل حقيقة الشيعة ، ونعني :
 الإمامية والزيدية ، أما الإسماعيلية ، فلا ندخلها في زمرة الشيعة ، إنها نزعة ضالة .

المرجئة :

وأما المرجئة فإنها ، في رأينا ، ليست بحزب ديني ، وليست بفرقة دينية ، وإنما هي « نزعة » .
 إنها نزعة إلى السلامة ؛ إن المرجئي لا يريد أن يتورط في حزب ، ولا يريد أن يبذل مجهودا في
 تأييد ، أو في معارضة .
 إنه لا يريد أن يمتشق السيف مؤيدا أو مناهضا ، إنه يحب السلامة ؛ وهو منصرف عن كل
 ما يتطلب منه مجهودا ، سواء أكان هذا المجهود علميا نظريا ، أم كان عمليا حريا .

الجهمية :

أما الجهمية : فإنها شذوذ في الرأي ، ونشاز في التفكير . فإنها ليست بنصية ، لأنها تقول
 بالتعطيل ، وليست بعقلية ، لأنها تقول بالجبر . والانسجام العام مفقود بين أجزائها ، فهي مذهب
 مضطرب ، متأرجح ، ولذلك لم تسد كفرقة ، وبقيت « فكرة » يعمل « جهم » على نشرها . فلا
 يكاد يجد صدى لما يقول .

ورغم محاولة بعض مؤرخي الملل والنحل « من عددها فرقة ، افرقت إلى فرق ، فإنها لم تكذب
 تتجاوز رأس « جهم » . ويمكن الحديث عنها كحلقة « فردية » من حلقات التفكير الإسلامي .

الفرق الدينية :

وإذا كانت الشيعة والخوارج أحزابا دينية ، وإذا كانت المرجئة نزعة إلى المسالة ، فإن المشية ، والمعتزلة ، والأشاعرة ، والتمييين : أتباع ابن تيمية ، فرق دينية .
وإذا كان السبب في ظهور الشيعة والخوارج : هو الاختلاف على الإمامة ، فإن السبب في ظهور هذه الفرق ، هو البحث والجدل في العقيدة الدينية .
وإننا لنعلم أن الفرق الإسلامية : لا تخرج عن هذه الفرق الأربعة ، وهذا التقسيم على كل حال يتخذ موقف الفرق من العقل كأساس :
ذلك أن المعتزلة يعتمدون كل الاعتماد ، أو يكادون يعتمدون كل الاعتماد على العقل ، فذهبهم عقلى .

والنص : لأنه يحتمل معان عدة ، يُؤول بحسب ما يراه العقل .
وفى مقابل المعتزلة المشية ، إنهم يأخذون بظاهر النص ، ومعناه الحرفى ، ولا يعثون بمجافاة المعنى الحرفى للعقل .
ووصل بهم الأمر إلى ألا يقيموا وزناً لما فى الأسلوب العربى ، من استعارة ومن مجاز .
المعتزلة والمشيية طرفان يكاد الاختلاف بينهما يكون شاملا .
وبين هؤلاء وأولئك الأشاعرة والتمييون .
والأشاعرة : أقرب إلى المعتزلة ، فهم يستعملون العقل ، ولكن للنص عندهم منزلة كبيرة .
والتمييون يأخذون بالنص ، بيد أنه لا يمكننا أن نزعم اختفاء العقل والمنطق من مذهبهم .
أما واسطة العقد ، ودرة القلادة ، ومن تساموا بأنفسهم عن أن يتبعوا الهوى المردى ، أو الشكل دون الجوهر ، أو الهيكل دون الروح ، فإنهم السلف .

إنهم هؤلاء الذين ساروا على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه ، رضى الله عنهم ، إنهم الفرقة الناجية حقا .

لقد نجاهم الله من بلبلة الأفكار ، ومن ضلالات الوهم والخيال ، ومن مزالق الشك والاضطراب ، إنهم سلكوا الطريق السوى ، واستسلموا للوحى المعصوم ، وركنوا إلى الحصن الذى لا ينهار .

وهم الناجون (يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ، نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَنْفُسِهِمْ) .

وليس معنى ذلك أن غيرهم من الفرق التي ذكرنا كافر ، كلا :
حقا إن المعتزلة والأشاعرة : لا يسلم بعضهم - أحيانا - من بلبلة الفكر ، والشك ،
والحيرة ، والاضطراب ، وإن محيط ما وراء الطبيعة لأعظم من أن يخر عباه سابح ، وأعصف
من أن يسلم فيه ، كل السلامة ، من خاض غمراته ، ولكن المعتزلة والأشاعرة يهدفون إلى تنزيه
الله ، ويسعون سعيا حثيثا إلى مرضاته ، ومجاهدون أعداء الدين جهادا لا هوادة فيه ، ويسهرون
الليل ويقومون النهار لإعلاء كلمة الله : وإن الله لا يضيع أجر العاملين .

ولم يكن ابن تيمية دمية على الإسلام ، إنه لم يكن يهوديا اعتنق الإسلام للتضليل
بالمسلمين ، وإنما عاش طيلة حياته مناضلا في إخلاص عما يراه الحق ، ويثيرها شعواء على ما يراه
بدعة ، ومجاهدا ، في غير هوادة ولا لين ، هؤلاء الذين أداه تفكيره إلى أنهم انحرفوا عن الجادة ..
ولكنه - في رأينا - ليس بسلفي فيما يتعلق بالصفات على الخصوص ، ولكننا نعجل فنقول :
إن شخصية تحملت من العذاب في سبيل مبدئها ما تحمله ابن تيمية هي : شخصية مخلص
كل الإخلاص .

أما المشبهة ؛ فاستعدادهم في رأينا : إنما هو استعداد الدهماء ؛ ولو وضعت الأمور في
نصابها ، واتخذ كل شخص المهنة التي تليق به ، لما كان استعداد المشبهة يؤهلهم لأكثر من أن
يكونوا عمالا ، أو صناعا .

إن استعدادهم لا يؤهلهم إلا إلى الخدادة والتجارة ، أو حمل الفأس أو الضرب بالمحول .
ولكن انحراف الأمور ، والاضطراب العام في نظام المجتمعات ، جعلهم في عداد العلماء ،
وحملة الأقلام .

ولما بينهم وبين الدهماء من تشابه ، أخذ بعض الدهماء يسرون خلفهم وقذفوا بهم إلى كرسى
الرياسة ، بل ومنصة القضاء .. وهم مع ذلك مخلصون .

إنهم لا يبطنون كقرا ويظهرون إيمانا ، ولكنك لا يمكنك أن تطلب في الماء - كما يقولون -
جذوة نار ، ولا يمكنك أن تطلب من طبيعة الدهماء الغليظة أن تتسم بالروحانية في صفاتها ؛ وأن
تستشعر الحق ناصعا وضاء .

لا شك في أن طبيعة المشبهة . هي طبيعة الدهماء .

إنها طبيعة ذلك الشخص ، الذى وقف يستمع إلى درس من دروس المعتزلة ، فى مسجد بدمشق . فسمع الأستاذ يقول : إن الله سبحانه وتعالى : ليس بفوق ولا تحت ، ولا يمين ولا بشمال ، وليس بعرض ولا بجوهر . فلم يستغ عقله ذلك وخرج على عجل يثمت .
« إن هؤلاء يريدون أن ينفوا أن فى السماء إله » ، وأخذ يستعذ ويحوقل .
ومع ذلك ، فهم مخلصون : مؤمنون بالله ، وبرسالة سيدنا محمد ﷺ وباليوم الآخر .
وهم يصلون ويصومون ، ويؤدون الشعائر على وجهها ، ويتجهون إلى القبلة كل يوم خمس مرات .

وإذا كانت طبيعتهم كما ذكرنا ، فإنه من المستحيل تحويلهم عنها فى سهولة ويسر ، ولا شك أن إخلاصهم مسجل فى الكتاب الذى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها .
ولا يعترينا شك أن مثل هؤلاء : كمثل تلك المرأة الساذجة التى سثلت - فيما يروى - أمام رسول الله ﷺ عن الله فقالت : « إنه فى السماء » .
فقال رسول الله ﷺ اتركها فاتى مؤمنة .
والفرق الغالية : كلها خارجة عن موضوعنا ، سواء أكانت غالية الشيعة أم غالية المشية .

٤ - رأى ابن مخلدون فى تقسيم الفرق :

ونريد أن نستأنس فى رأينا الخاص بهذا التقسيم ، بكلام مؤرخ شهير ، هو ابن خلدون ، قال فى مقدمته (٥) :

إن « القرآن » ورد فيه وصف المعبود بالتزنية المطلق ، الظاهر الدلالة ، من غير تأويل ، فى آى كثيرة ؛ وهى سلوب كلها ، وصرحة فى بابها : فوجب الإيمان بها .
ووقع فى كلام الشارع - صلوات الله عليه - وكلام الصحابة ، والتابعين ، تفسيرها على ظاهرها .

ثم وردت فى القرآن آى أخر قليلة توهم التشبيه ، مرة فى الذات ، وأخرى فى الصفات .
فأما السلف : فغلبوا أدلة التزنية . لكثرتها ، ووضوح دلالتها ؛ وعلموا استحالة التشبيه ، وقضوا بأن الآيات من كلام الله : قاموا بها . ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل .

وهذا معنى قول الكثير منهم : « اقرءوها كما جاءت » ، أى آمنوا بأنها من عند الله ، ولا تعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها ؛ لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والإذعان له .
 وشذ لعصرهم مبتدعة ؛ اتبعوا ما تشابه من الآيات ، وتوغلوا فى التشبيه . ففريق شبهوا الذات باعتقاد اليد ، والقدم ، والوجه ، عملا بظواهر وردت بذلك ، فوقعوا فى التجسيم الصريح ، وغالفة أى التنزيه المطلق ، التى هى أكثر موارد ، وأوضح دلالة : لأن معقولية الجسم تقتضى النقص والافتقار .

وتغليب آيات السلوب فى التنزيه المطلق ، التى هى أكثر موارد وأوضح دلالة : أولى من التعلق بظواهر هذه التى لنا عنها غنية .. ثم يفرون من شناعة ذلك بقولهم جسم لا كالأجسام . وليس ذلك بدافع عنهم : لأنه : قول متناقض ، وجمع بين نفي وإثبات ، إن كان بالمعقولية واحداً من الأجسام ؛ وإن خالفوا بينها ونفوا المعقولية المتعارفة ، فقد وافقوا فى التنزيه ، ولم يبق إلا جعلهم لفظ الجسم اسماً من أسمائه ، ويتوقف مثله على الإذن .

وفريق منهم : ذهبوا إلى التشبيه فى الصفات ، كإثبات الجهة ، والاستواء ، والتزول ، والصوت ، والحرف ، وأمثال ذلك ، وآل قولهم ، إلى التجسيم ، فزعموا مثل الأولين إلى قولهم : صوت لا كالأصوات ، جهة لا كالجهات . نزول لا كالتزول ، يعنون من الأجسام . واندفع ذلك بما اندفع به الأول .

ولم يبق فى هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم ، والإيمان بها كما هى : لئلا يكفر النفي على معانيها بغيرها ، مع أنها صحيحة ثابتة من القرآن ..

ثم لما كثرت العلوم والصنائع ، وولع الناس بالتدوين والبحث فى سائر الأنحاء ، وألف المتكلمون فى التنزيه : حدثت بدعة المعتزلة ، فى تعميم هذا التنزيه فى أى السلوب ، فقصوا بنى صفات المعانى :

من العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة ؛ زائدة على أحكامها ، لما يلزم على ذلك من تعدد القديم ، بزعيمهم .

وهو مردود بأن الصفات : ليست عين الذات ولا غيرها .

وقضوا بنى السمع والبصر لكونها من عوارض الأجسام . وهو مردود لعدم اشتراط البنية فى مدلول هذا اللفظ ، وإنما هو : إدراك المسموع أو المبصر .

وقضوا بنى الكلام لشبه ما فى السمع والبصر ؛ ولم يعقلوا صفة الكلام التى تقوم بالنفس :

فقصوا بأن القرآن مخلوق ، بدعة صرح السلف بخلافها .
وعظم ضرر هذه البدعة . ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم : فحمل الناس عليها ، وخالف أئمة
السلف ، فاستحل لخالقهم إيسار كثير منهم ودماءهم .
وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية ، على هذه العقائد دفعا في صدور هذه
البدع .

وقام بذلك الشيخ « أبو الحسن الأشعري » إمام المتكلمين ، فتوسط بين الطرق ، ونفى
التشبيه ، وأثبت الصفات المعنوية ، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف ، وشهدت له الأدلة
المختصة لعمومه ، فأثبت الصفات الأربع المعنوية ، والسمع ، والبصر ، والكلام القائم
بالنفس ، بطريق النقل والعقل . ورد على المبتدعة في ذلك كله .

وتكلم معهم فيما مهدوه هذه البدع . من القول بالصلاح والأصلح ، والتحسين والتقبيح ،
وكمال العقائد في البعثة ، وأحوال الجنة والنار ، والثواب والعقاب .

والحق بذلك : الكلام في الإمامة ، لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية : من قولهم : إنها من
عقائد الإيمان ، وإنه يجب على النبي تعيينها ، والخروج عن العهدة في ذلك لمن هي له . وكذلك
على الأمة .

وقصارى أمر الإمامة : أنها قضية مصلحة اجتماعية ، ولا تلحق بالعقائد : فلذلك ألحقوها
بمسائل هذا الفن ، وسموا مجموعة : « علم الكلام » أهـ .

ولعل القارئ قد لاحظ أن ابن خلدون في تعدادة للفرق : قد بين أولا : رأى السلف .
ثم تحدث عن المشية في الذات .

ثم ذكر المشية في الصفات .

ثم ذكر المعتزلة ونشأتهم ، عندما تقدمت العلوم والصنائع ، وولع الناس بالتدين والبحث .
ثم تحدث عن الأشاعرة .

ولم يتحدث عن الشيعة كفرقة ، ولا عن الخوارج ، ولا عن المرجئة ، وبين أن الإمامة :
ليست من العقائد ، وإنما هي من الأمور المصلحية :

شيعة وخوارج هما أحزاب دينية .

ومرجئة هي نزعة .

وجهية هي فكرة فردية .

ومشبهة ، ومعتزلة ، وأشاعرة ، وتيميون : تلك فرق دينية .
والفرقة الناجية : هي ما عليه الرسول ﷺ وأصحابه .
إنها السلف ، إنها ناجية من بلبلة الفكر ، ومن ضلالات الأوهام ، ومن زيغ العقول ، وهي
تمثل الاطمئنان التام . والشهرستاني ، يسميها : « طريق السلامة » .

الفصل الرابع

مذهب السلف^٥

١- الحالة في عهد الرسول ﷺ :

كان رسول الله ﷺ المرجع في إزالة الحيرة من نفس الحائر ، وكان المسلمون يسألونه مستفسرين ، والمخالفون لدينه يسألونه معارضين ومتعنتين ومجادلين .

كانت هناك الأسئلة من كل نوع ، وكان الرسول ﷺ يجيب على حسب ما يقتضيه المقام . ولكن الرسول ﷺ كان يكره المراء في الدين ، والجدل بين المسلمين .

وفي هذا المعنى رويت أحاديث كثيرة . بعضها صحيح ، وبعضها حسن ، وبعضها ضعيف . ولكنها في جملتها تثبت هذا المعنى : بحيث لا تدع للشك مجالاً في موقف الرسول ، بالنسبة للجدل بين المسلمين في مسائل الدين .

من هذه الأحاديث : ما روى عن « عمرو بن شعيب » ، عن أبيه ، عن جده ، قال : خرج رسول الله ﷺ على أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون في القدر ، فخرج مغضباً ، حتى وقف عليهم ، فقال :

يا قوم !! بهذا ضلت الأمم قبلكم . باختلافهم على أنبيائهم ، وضربهم الكتاب بعضه ببعض ، وإن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض . ولكن نزل القرآن فصدق بعضه بعضاً ، ما عرفتم منه فاعملوا به ، وما تشابه فأمنوا به .

وعن أبي سعيد قال :

« كنا جلوساً عند باب رسول الله ﷺ نتذاكر : يتزع هذا بآية ، ويتزع هذا بآية ، فخرج علينا رسول الله ﷺ كأنما يققاً في وجهه حب الرمان ، فقال :

^٥ من مصادر هذا الفصل : « الشهرستاني » : « الملل والنحل » . الإمام « الغزالي » : « الإحياء » ، « الجامع العوام » . الإمام « الرازي » : « أساس التقديس » .

« يا هؤلاء !! بهذا بعثتم ؟ أم بهذا أمرتم ؟ »

لا ترجعوا بعدى كفاراً ، يضرب بعضكم رقاب بعض . »

رواه الطبراني في الكبير والأوسط والبخاري . وعن أنس مثله .

وقد روى هذا المعنى في كثير من الأحاديث ، على اختلاف بينها في الطول والقصر ، والصحة والضعف .

٢ - موقف الصحابة :

ورأى الصحابة رضوان الله عليهم - أن الله قد : صرح بأنه أكمل دينه ، وأتم نعمته على المسلمين ، فأخذوا أنفسهم بالتزام ما يأتي به ، على الوجه الذي أتى به .

وقد أثبت القرآن وجود الله ، فهم يؤمنون بوجود الله ، وتطمئن نفوسهم إلى خبر القرآن عن وجوده ، وكذلك الأمر في وحدانية الله ، وقدرته ، وبقية صفاته .

وقد استفاض القرآن في الاستدلال على رسالة الرسول ﷺ فهم يثبتونها ، ويستدلون بما استدل به القرآن .

وقد أثبت القرآن البعث ، وأقام عليه الدليل ، فهم يثبتونه ويطبقون عليه دليل القرآن .

يقصر السلف إذن : في الاستدلال على معرفة الله ، ووحدانيته ، وصدق الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، وعلى اليوم الآخر ، على ما ورد في الكتاب الكريم .

ويصور « الإمام الغزالي » موقفهم فيقول :

« أما الدليل على معرفة الخالق ، فنقل قوله تعالى :

(قُلْ مَنْ يُزِقُّكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ؟ أَمْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ ؟ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَبْئِثِ ؟ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ؟ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ؟ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ) (١) .

وقوله تعالى :

(أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ ؟ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا ، وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ . وَالْأَرْضُ مَدَدْنَاهَا وَالْقِيَتَا فِيهَا رَوَاسِيَ ، وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِجٍ .

تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ .
وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ .
وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ^(١) .
وقوله :

(فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ . أَنَا صَبَّبْنَا الْمَاءَ صَبًّا . ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا . فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا .
وَعَبًّا وَقُضْبًا ، وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا . وَحَدَائِقَ غُلْبًا . وَفَاكِهَةً وَأَبًّا) ^(٢) .
وقوله :

(أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا . وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا . وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا . وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا .
وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا . وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا . وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ، وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ،
وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ، لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا . وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا) ^(٣) .

وأما ذلك ، وهى قريب من خمسين آية ، جمعناها فى كتاب : « جواهر القرآن » ، بها
ينبى أن يعرف الخلق جلال الله الخالق ، وعظمته .
لا بقول المتكلمين : « إن الأعراض حادثة ، وإن الجواهر لا تخلو عن الأعراض الحادثة ،
فهى حادثة ، ثم الحادث يفتر إلى محدث » .

فإن تلك التقسيات ، والمقدمات ، وإثباتها بأدلتها الرسمية ، يشوش على قلوب العوام .
والدلالة الظاهرة القريبة من الأفهام ، على ما فى القرآن : تنفعهم ، وتسكن نفوسهم ،
وتفرس فى قلوبهم الاعتقادات الجازمة » اهـ .

« أما الدليل على الوجدانية : فيقع فيه بما فى القرآن من قوله :
(لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) .

فإن اجتماع المدبرين سبب إفساد أمر التدبير . وبمثل قوله تعالى :

(لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ ، كَمَا يَقُولُونَ ، إِذَا لَا يَتَّبَعُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا)

(٢) سورة قى الآيات : ٦ - ١٠ .

(٣) سورة عبس الآيات : ٢٤ - ٣١ .

(٤) سورة النبأ الآيات : ٦ - ١٦ .

وقوله تعالى :

(مَا اخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ ، وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ ، إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِخَلْقٍ ، وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ..) (٥) .

وأما صدق الرسول ﷺ فيستدل عليه بقوله تعالى :

(قُلْ : لَنْ أَجْتَمَعَ الْإِنْسَ وَالْجِنُّ ، عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ، وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِيَبْغِيَ ظَهْرًا) .

وبقوله تعالى : (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ) .

وقوله تعالى : قُلْ : فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُقْتَرَاتٍ (وَأَمْثَالَهُ) (٦) .

(٥) سورة المؤمنون آية : ٩١ .

(٦) وللإمام الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال منحي في غاية القوة فيما يتعلق بكيفية إثبات النبوة ، نوره فيها بلي : وما من شك في أن الإمام الغزالي قدس الله سره قد بين أن هذه الآيات الكريمة « بها ينبغي أن يعرف الخلق حلال الله الحقائق وعظمته » ، وقد أتت في القرآن لهذا . كما ذكر الإمام حجة الإسلام . وقد درج الناس على أن يأخذوا منها أدلة على وجود الله . وهي بالفعل من أقوى الأدلة على وجوده سبحانه . ولكنها لم ترد في القرآن الكريم لهذا . وإنما وردت لتبين « جلال الله الحقائق وعظمته . ولم يكن إثبات وجود الله هدفا من أهداف القرآن الكريم : فالله ثابت بالفطرة والبديهة . وكل محاولة لإثباته . وإن كانت مشكورة . فإنها لا تساير الجو القرآني ولا تساير جو الفطرة والبديهة .

وعن الوحدة يقول الإمام الغزالي :

فإن وقع لك الشك في شخص معين : أنه نبي أم لا ؟ فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله : إما بالمشاهدة ، أو بالتواتر والتسامع . فإنك إذا عرفت الطب والفقه . يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أحوالهم ، وسماع أقوالهم ، وإن لم تشاهدهم .

ولا تعجز أيضا عن معرفة كون « الشافعي » - رحمه الله - فقيها . وكون « جالينوس » طبيبا . معرفة بالحقيقة لا بالتقليد عن الغير . بل بأن تعلم شيئا من الفقه والطب . وتطالع كتبها وتصانيفها : فيحصل لك علم ضروري بها . فكذلك إذا نهضت معنى النبوة ، فأكثر النظر في القرآن والأخبار يحصل لك العلم الضروري بكونه - ﷺ - على أعلى درجات النبوة . وأعظم ذلك بتجربة ما قاله في العبادات . وتأثيرها في تصفية القلوب . وكيف صدق في قوله : « من عمل بما علم ، ورثه الله علم ما لم يعلم » . وكيف صدق في قوله :

« من أصبح وهو مهمل هم واحد (أي التفوي) ، كفاه الله تعالى هموم الدنيا والآخرة » . فإذا جربت ذلك في ألف وألفين وآلاف ، حصل لك علم ضروري لا يتأثر فيه .

فإن هذا الطريق : اطلب اليقين بالنبوة لا من قلب المصائب ، وشق القمر . فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ، ربما ظننت أنه سحر ، وتخيل ، وأنه من الله إضلال ، فإنه (يصل من يشاء . ويهدى من يشاء)

وأما اليوم الآخر : فيستدل عليه بقوله تعالى : (قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ؟ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) .

ويقوله تعالى :

(اُبْحَسِبَ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى . أَلَمْ يَكْ نُفِطِّقْهُ مِنْ مَتْنٍ يَمْنَى .

ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ فَخْلَقٍ فَسْوَى . فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى . أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى) (٧) .

ويقول تعالى :

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ ، إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ ، فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ، ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ، ثُمَّ مِنْ عُلْقَةٍ ، ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخْلَقَةٍ وَغَيْرِ مُخْلَقَةٍ ، لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرِّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ، ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ، ثُمَّ لِنَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ، وَمِنْكُمْ مَنْ يَمُوتُ ، وَمِنْكُمْ مَنْ يَرُدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِئَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ . . .) (٨) .

إلى آخر الآيات . وأمثال ذلك في القرآن ، فلا ينبغي أن يزاد عليه (٩) .

إنهم : أى الصحابة - رضى الله عنهم - كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد ﷺ وإلى إثبات الإلهية مع عبدة الأصنام ، وإلى إثبات البعث مع منكره ، ثم ما زادوا في هذه القواعد التى هى أمهات العقائد ، على أدلة القرآن (١٠) .

= وترد عليك أسئلة المجرات .

فإن كان مستنكاً إيمانك إلى كلام منظوم في وجه دلالة المعجزة - فيجزم إيمانك بكلام مرتب في وجه الأشكال والشبه عليها فليكن مثل هذه الخوارق إحدى الدلائل والقرائن في جملة نظرك ، حتى يحصل لك علم ضرورى . لا يمكنك ذكر مستنده على التبيين . كالذى يجيزه جماعة بغير متواتر . لا يمكنه أن يذكر أن اليقين مستفاد من قول واحد معين . بل من حيث لا يدرك . ولا يخرج عن جملة ذلك ، ولا يتبين الآحاد . فهذا هو الإيمان القوى العلمى وأما الذوق - فهو كالشاهدة . والأخذ باليد ، ولا يوجد إلا في طريق للصوية

(٧) سورة القيامة الآيات : ٣٦ - ٤٠ .

(٨) سورة الحج آية : ٥ .

(٩) إلجام العوام - ص ٢٧ - ٢٨ ، طعة منير .

(١٠) المصدر نفسه . ص ٣٠ .

وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية . وترتيب المقدمات ، وتحرير طريق المجادلة ، وتذليل طرقها ، ومنهاجها ، وكل ذلك لعلهم بأن ذلك مثار الفتنة ، ومنبع التشويش^(١١) . وأدلة القرآن : كالماء الذي ينتفع به الصبي الرضيع ، والرجل القوى وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ، ويمرضون بها أخرى ، ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً^(١٢) .

فن الجلي : أن من قدر على الابتداء فهو على الإعادة أقدر ، كما قال :
(وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ) .

وأن التدبير لا ينتظم في دار واحدة بمديرين ، فكيف ينتظم في كل العالم ؟
وأن من خلق علم ، كما قال تعالى : (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ) .

فهذه الأدلة تجري للعوام مجرى الماء الذي جعل الله منه كل شيء حياً ، وما أخذ المتكلمون وراء ذلك ؛ من تقدير ، وسؤال ، وتوجيه إشكال ، ثم اشتغال بجله : فهو بدعة ، وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر ، فهو الذي ينبغي أن يتوفى .

والدليل على تضرر الخلق به : المشاهدة ، والعيان ، والتجربة ، وما ثار من الشر ، منذ نبغ المتكلمون ، وفشت صناعة الكلام ، مع سلامة العصر الأول من الصحابة عن مثل ذلك . ويدل عليه أيضاً : أن رسول الله ﷺ والصحابة بأجمعهم : ما سلكوا في المحاجة مسلك المتكلمين ، في تقسياتهم ، وتدقيقاتهم ، لالعمز منهم عن ذلك ؛ فلو علموا أن ذلك نافع لأطنبوا فيه ، ولخاضوا في تحرير الأدلة خوفاً يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض^١ . وإذا عارضوا اليهود والنصارى ، عارضوهم بكلام الله ، سبحانه وتعالى ، في أثق نص من نصوصه المنزلة ، وهو القرآن .

كان الأمر هكذا في زمن أبي بكر ، وفي زمن عمر ، وعند كل من التزم النهج الصحيح . وروى عن عمر ، رضى الله تعالى عنه ، « أنه سأل سائل عن آيتين متشابهتين ، فعلاه بالدرة . كما أنه سأل سائل عن القرآن : أهو مخلوق أم لا ؟ فتعجب من قوله ، فأخذ يده ، حتى جاء إلى على ، رضى الله عنه ، فقال :
يا أبا الحسن ، استمع ما يقول هذا الرجل .

(١١) إجماع العوام . ص ٣٠ .

(١٢) إجماع العوام . ص : ٢٩ .

قال :

وما يقول يا أمير المؤمنين ؟

فقال الرجل :

سأنته عن القرآن : أغلوق هو ، أم لا ؟

فوجم لها - رضى الله عنه ، وطأطأ رأسه ، ثم رفع رأسه ، وقال : سيكون لكلام هذا نبأ في آخر الزمان ، ولوليت من أمره ما وليت ، لضربت عنقه .
رواه أحمد ، عن أبي هريرة (١٣) .

وهذا المذهب : مذهب اتباع القرآن ، والتزام ما جاء فيه ، والبعد عن الجدل ، وعلم الكلام ، قد اتبعه الصحابة ، والتابعون ، وكبار الأئمة .

٣ - موقف الأئمة من علم الكلام :

ولقد ذهب إلى تحريم علم الكلام والجدل في الدين ، الشافعى ، ومالك ، وأحمد بن حنبل ، وسفيان ، وأهل الحديث من السلف .

قال : ابن عبد الأعلى - رحمه الله - : سمعت الشافعى - رضى الله عنه - يوم ناظر حفصاً الفرد - وكان من متكلمى المعتزلة - يقول :

« لأن يلقى الله عز وجل ، بكل ذنب ، ما خلا الشرك بالله ، خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام » .

ولقد سمعت من حفص كلاماً ، لا أقدر أن أحكيه .

وقال أيضاً : قد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننته قط ، ولأن يتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ، ما عدا الشرك ، خير له من أن ينظر في الكلام » .

وحكى الكرايسى : أن الشافعى - رضى الله عنه - سئل عن شيء من الكلام فغضب ، وقال :

« سل عن هذا حقصاً الفرد وأصحابه ، أخزاهم الله .. » .

وقال أيضاً : « لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد » .

وقال أيضًا : « إذا سمعت الرجل يقول :

الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد : أنه من أهل الكلام ، ولا دين له » .

قال الزعفراني : قال الشافعي :

حكى في أصحاب الكلام : أن يُضربوا بالجريد ، ويطاف بهم في القبائل ، والعشائر ،
ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، وأخذ في الكلام .

وقال أحمد بن حنبل :

« لا يفلح صاحب الكلام أبدًا ، ولا تكاد نرى أحدًا نظر في الكلام إلا وفي قلبه دَغْلٌ .. » .

وقال : علماء الكلام زنادقة .

وقال مالك - رحمه الله - : أرأيت إن جاءه من هو أجدل منه ، أيدع دينه كل يوم لدين

جديد ؟ يعنى : أن أقوال المتجادلين تتفاوت .

وقال مالك - رحمه الله - أيضًا .

لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء .

فقال بعض أصحابه في تأويله : إنه أراد بأهل الأهواء : أهل الكلام على أى مذهب كانوا .

وقال أبو يوسف : « من طلب العلم بالكلام ترندق » .

وقال الحسن : « لا تجادلوا أهل الأهواء ، ولا تجالسوهم ولا تسمعوا منهم » .

وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا . ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه .

وقالوا : ما سكت عنه الصحابة - مع أنهم أعرف بالحقائق ، وأفصح بترتيب الألفاظ من

غيرهم - إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر ، ولذلك :

قال النبي ﷺ :

هلك المتنطعون ، هلك المتنطعون ، هلك المتنطعون ! أى المتعمقون في البحث

والاستقصاء » .

واحتجوا أيضًا بأن ذلك : لو كان من الدين ، لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله ﷺ

ويعلم طريقه ، ويشئ عليه وعلى أربابه ، فقد علمهم الاستنجا ، ونذبههم إلى علم الفرائض ،

وأثنى عليهم ، ونهاهم عن الكلام في القدر ، وقال : أمسكوا عن القدر .

وعلى هذا استمر الصحابة - رضى الله عنهم - فالزيادة على الأستاذ طغيان وظلم ، وهم
الأستاذون والقُدوة ، ونحن الأتباع والتلامذة ^(١٤) .

٤ - موقف السلف من مشكلة القدر :

ذلك : هو منهج السلف ، ومنهج من سار على طريقته .
بيد أنه عرض لهم بعض المشاكل ، منها مشكلة القدر ، ومشكلة الصفات . أما مشكلة
القدر : فإنه قد ورد في القرآن آيات : ربما تشعر بالجبر مثل :
(وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) .

(وَلَا يَنْفَعُكُمْ نَصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ ، إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ
تُرْجَعُونَ) .

(فمن يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ، وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا
كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ) .

وفيه آيات ربما تشعر بالاختيار :

(فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ ، وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ) .

(وَقُلْ : اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ ، وَرَسُولُهُ ، وَالْمُؤْمِنُونَ) .

(لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْتَانِكُمْ ، وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ) .

ولكننا إذا تتبعنا الأحاديث ، وتبعنا مترج كبار الصحابة ، رأينا أن الاتجاه كان ينحون نحو
الاعتقاد :

بأنه لا تطرف في العالم طرفة عين ، ولا تهب فيه نسمة هواء ، ولا يحدث فيه حادث : صغر
أو كبير ، إلا بإرادة ، وتقدير من الله - سبحانه وتعالى .

لقد ملأت فكرة الإلهية قلوبهم ، وسيطرت على نفوسهم ؛ فاستسلموا لله خاضعين ،
مؤمنين : بأن ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .

واستسلامهم هذا لله : هو نفسه الذى دعاهم إلى أن يعملوا ، وأن يجتهدوا فى أعمالهم ، وأن يعدوا لكل أمر عده ، وأن يتخذوا الأسباب : فيعدوا للأعداء ما استطاعوا من قوة ، ومن رباط الخيل .

ولم يمنعهم استسلامهم للقدر من أن يكونوا من كبار المكافحين لدينهم أولا ، ولدنياهم ثانيا .
 ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن . ذلك حق :
 ولكن الله أمرهم بالعمل ، وأمرهم بالسير فى الأرض والضرب فى مناكبها ، وأمرهم بالجهاد لإعلاء كلمة الله ، والسيطرة على أئمة الكفر ، إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون .
 هذا الموقف هو موقف الاستسلام لله ، وإذا أردنا الدقة قلنا :
 إنه ليس موقف الجبر ، وليس موقف الاختيار ، وليس موقف الكسب .
 إنه موقف الاستسلام لله .
 ويمثل هذا الموقف فيما يروى عن « على » - رضى الله عنه - قال :

« كنا فى جنازة بقيق الفرقد ، فأتى رسولُ الله ﷺ فقعده وقعدنا حوله ، ويده مخرصة فجعل يركب بها الأرض ، ثم قال :
 « ما منكم من أحد إلا وقد كُتِبَ مقعدهُ من النار ، ومعقدهُ من الجنة » ، فقالوا :
 يا رسول الله ، أفلا نتكل على كتابنا ؟ فقال :

« اعملوا ، فكل ميسر لما خلق له : أما من كان من أهل السعادة ، فسيصير إلى عمل السعادة ، وأما من كان من أهل الشقاء فسيصير إلى عمل الشقاء » ، ثم قرأ :
 (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ، وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى) .

وإذا أضعنا النظر فى هذا الحديث وجدنا فيه نوعاً من الغرابة ، أو نوعاً من الطرافة .

وطرافته أو غرابته : آتية من أنه مُربك للجبريين ، ومُربك للاختياريين ، ومربك للكسبيين :
 فصدره يتجه إلى الجبر ، وفيما يتلو يأمر بالعمل ، وينتهى بالحديث بآية قرآنية ، ترشد إلى أن تيسر الله الصراط المستقيم للإنسان : إنما هو مترتب على الإحسان والتقوى ، والتصديق بالحسنى .
 ولكن الحديث فى جملة : لا يرشد إلا إلى الاستسلام لله .

هذا الاستسلام على ما بيناه ، هو الذى يفسر ، قول الرسول ﷺ فى بيان الإيمان ..
 « وأن يؤمن بالقدر خيره وشره .. » وهو حديث متفق عليه من البخارى ومسلم وغيرهما .

ويفسر قول «ابن عمر» رضى الله عنها وقد جاءه رجل فقال :
 إن فلاناً يقرأ عليك السلام «لرجل من أهل الشام» :
 فقال ابن عمر : «إنه بلغنى : أنه قد أحدث التكذيب بالقدر ، فإن كان قد أحدث ، فلا
 تقرأ منى عليه السلام» .

وموقف «ابن عمر» فى هذا : كموقف الرجل الذى يرى أن التكذيب بالقدر : معناه عدم
 سيطرة فكرة الإلهية على النفس ، سيطرة تامة ، فكل من يكذب بالقدر ، لا يكون موقفه موقف
 الاستسلام التام لله ، سبحانه وتعالى ..

ونريد أن نوضح الفكرة : فزى سيدنا عمر - رضى الله عنه - دقيماً كل الدقة ، حينما
 اعترض عليه أبو عبيدة ، وقد أراد أن يترك الأرض التى بها الطاعون :
 «أفراراً من قدر الله يا عمر؟» فقال :
 «أفر من قدر الله إلى قدر الله» .

كان «عمر» يؤمن بقدر الله ، وكان «أبو عبيدة» يؤمن بقدر الله ، ولكن لم يمنعها هذا من
 اتخاذ الأسباب .

فقد كان «أبو عبيدة» قائد الجيوش ، لا تكاد عينه تذوق النوم إلا غراراً : لأنه مشغول
 بتدبير أمر الجيش ، ولا يترك شيئاً من أحكام التدبير ، حتى ينتهى بالأمر إلى غايته .
 وكان «عمر» هو الآخر : لا يذوق النوم إلا لماماً ، ليدبر أمر الأمة ، ومع ذلك فإنه ، حينما
 أتته الطلعة المشئومة ، ودهمه القضاء المحتوم . كان يردد الآية الكريمة :
 (وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا) .

إنه من البديهي : أن الصدر الأول للإسلام : كان يؤمن بالقدر ، ويتخذ الأسباب ، وكان
 إمامه فى ذلك الرسول ﷺ الذى كانت حياته كلها استسلاماً لله - سبحانه وتعالى - فكانت
 لذلك إيماناً بقدره ، وجهاداً ، ونضحية ، وكفاحاً لا هوادة فيه ؛ حتى لقد كسرت رباعيته ،
 وجرحت ركبته ، وشج رأسه ، فى «غزوة أحد» ، ورمى بالأحجار حتى سال الدم من عقيقه
 فى «الطائف» ، وهاجر من مسقط رأسه ، ومأس نفسه : «مكة» إلى «يثرب» : المدينة .
 إنه فى كل تصرفاته كان مستسلماً لله - سبحانه وتعالى - وذلك مذهب السلف جميعاً .
 أظن أننا - بعد أن حددنا مذهب السلف هذا التحديد - لسنا بحاجة إلى الرد على من يزعم
 أن المسلمين قوم متواكلون ، وتواكلهم أئامهم من دينهم .

إن المسلمين حينما اتبعوا أمر دينهم : واستسلموا لله في الصدر الاول : ذكوا معاقل القياصرة ، وحطموا حصون الأكاسرة ، لإعلاء كلمة الله ، واتخذوا - كما أمرهم دينهم - لكل شيء سبيًا ، وأعدوا ما استطاعوا من قوة ، ومن رباط الخيل . وكأنما قد صغرت رقعة الدنيا ، فطوها في فتوحهم طيا ، ولم يمض زمن طويل . حتى فتحت بلاد الفرس كلها ، وانتزع العرب من الإمبراطورية الشرقية ؛ أحسن ولايتين فيها وهما : « الشام ومصر » .
هذا ما يقوله « ديور » المستشرق الألماني عن المسلمين الأول : أى المسلمين حينما كانوا يتبعون الإسلام كما أنزل .
أما المسلمون المتواكلون ، فالإسلام منهم براء .

٥ - موقف السلف من الأخبار الموهمة للتشبيه :

ولقد أثارت الأخبار الموهمة للتشبيه : كاليد ، والقدم ، والتزول ، والاستواء ، وما يجرى مجراها ، كثيرًا من الجدل ، وإنها إلى الآن ، لا تزال تثير الجدل بين أنصار ابن تيمية ، وأنصار الأشرعى .

وإن هذا الموضوع : ليشير العواطف في قوة ، لأنه يتصل بالإلهية .
وقد كتب فيه - سلبًا وإيجابًا ، وتفسيرًا وتأويلًا - كثير من المؤلفات التى تمثل مختلف التزعجات .

ولم يكن هذا الموضوع يثار في عهد الصحابة ، ويتناقش فيه ، وإنما أثاره ، وناقشه من أتى بعدهم ، معتمدين على أقوالهم واتجاهاتهم .

كان هذا المذهب الذى سنشرحه ، سائدًا بين الصحابة ؛ لا يكاد يشذ عنه فرد ؛ ولكن الكتب لم تدون في عهد الصحابة ؛ ولم تكن قد نبئت الشبهات في رموس الأفراد .

وانتهى عهد « أبى بكر » ؛ و« عمر » ؛ و« عثمان » ؛ ولم يتناقش القوم في مسألة الصفات .
لقد شغلوا في عهد « أبى بكر » مجروب الردة . وفى عهد عمر بالفتوح .

وشغلوا في أوائل عهد « عثمان » بالفتوح ؛ وفى أواخره بالفتنة .

وكان عهد « على » من الاضطراب الاجتماعى : بحيث لا يدع للجدل في صفات الله مجالًا .

ولكن مذهب المشية : لم يلبث أن أطل برأسه ، ومذهب نقي الصفات بدأ مع « المعتزلة »

ومع « جهم » بن « صفوان » و« غيلان » .

كان تشبيه من جانب ، ومن جانب آخر نفى للصفات أو - بتعبير أدق - توحيد بين الذات والصفات .

فكان لابد إذا من تحديد مذهب السلف .

وكان «مالك» و«الشافعي» و«أحمد» ، فيما بعد ، الفضل كل الفضل في إفصاح هذا المذهب ، وبيانه في دقة وتحديد :

كانوا يؤمنون بما ورد به الكتاب والسنة ، ولا يتعرضون للتأويل .

وكانوا يحترزون عن التشبيه ، حتى لقد قالوا :

من حرك يده عند قراءة قوله تعالى : « خلقت يدي » ، أو أشار بإصبعه عند روايته . « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » - وجب قطع يده - وقلع إصبعه^(١٥) .

وعلى الرغم من أن موقف هؤلاء الأئمة العظام : لا لبس فيه ، فقد استمر الجدل في مسألة الصفات من بعدهم ، ثم تحول الجدل إلى تحديد مذهب السلف نفسه . ولا يزال هذا الجدل حول تحديد مذهب السلف مستمرا إلى الآن . بين مدرسة «الأشعرى» ، ومدرسة «ابن تيمية» ، وكل منهما يزعم انتسابه للسلف ، ومتابعته «مالك» و«أحمد بن حنبل» - رضى الله عنها .

وليس من شأننا الآن : تحديد ما إذا كان أحدهما أو كلاهما متابعاً أو غير متابع لمذهب السلف ، ذلك :

إننا الآن بصدد تحديد مذهب السلف فيما يتعلق بصفات البارئ تعالى ، وسنعمد - إن شاء الله تعالى - في هذا التحديد بوجه أخص على «الشهرستاني» «في الملل والنحل» وعلى «الإمام الغزالي» في «الإحياء» ، وفي «إلجام العوام» ، وعلى «الإمام الرازي» في «أساس التقديس» .

وأظن أن خطورة الموضوع تعطينا كل العذر في الاستفاضة والاسترسال .

ونعود فتساءل : ما موقف السلف من الصورة ، والبدن ، والنزول ، والاستواء ، وما يجري مجراها ، مما ورد في الكتاب والسنة مما يوهم التشبيه ؟ .

١ - إن أول موقف يقفه السلفي من هذه الأخبار : إنما هو التقديس لله - سبحانه وتعالى - والتنزیه له عن الجسمية وتوابعها .

فإذا سمع كلمة الصورة : مثلاً في قوله ﷺ .

« إني رأيت ربّي في أحسن صورة » ، فينبغي أن يعلم أن الصورة اسم مشترك ، قد يطلق ويراد به الهيئة الحاصلة في أجسام مؤلفة ، مرتبة ترتيباً مخصوصاً ، مثل : الأنف ، والعين ، والقم ، والخذ ، التي هي أجسام ، وهي لحوم وعظام ^(١٦) .

وقد يطلق ويراد به ما ليس بجسم ، ولا هيئة في جسم ، كما تقول : صورة هذه المسألة كذا ، وصورة الواقعة كذا ؛ ولقد صورت للمسألة صورة في غاية الحسن .

فليتحقق كل مؤمن أن الصورة في حق الله ؛ لم تطلق لإرادة المعنى الأول الذي هو جسم وهيئة . وإن خالق الأجسام ينتزه عن مشابهاها وصفاتها ؛ وإذا علم هذا يقينا فهو مؤمن . فإن خطر له أنه ، عليه الصلاة والسلام ، إن لم يرد هذا المعنى الجسمي ، فأى معنى أراد ؟ . فينبغي أن يعلم أن ذلك لم يؤمر به ، بل أمر بالآل يخوض فيه ؛ فإنه ليس على قدر طاقته ، لكن يبنى أن يعتقد أنه أريد به معنى يليق بجلال الله وعظمته ، مما ليس بجسم ، ولا عرض في جسم ^(١٧) .

وعلى هذا النمط يكون موقفه في بقية ما ورد : كالفوقية : والتزول ، واليد ، والقدم ، يجب أن ينفي في كل ذلك المعنى المادى . وألا يحدد معنى يختصه هو .

٢ - ويجب عليه الإيمان والتصديق ، وهو : أن يعلم - قطعاً - أن هذه الألفاظ أريد بها معنى يليق بجلال الله وعظمته ، وأن رسول الله ﷺ صادق في وصف الله تعالى به ، فليؤمن بذلك ، وليقرن بأن ما قاله صدق ؛ وما أخبر عنه حق لا ريب فيه ، ويقول : آمنا وصدقنا ، وأن ما وصف الله تعالى به نفسه ، أو وصفه به رسوله ، فهو كما وصفه ، وحق بالمعنى الذى أراد . وعلى الوجه الذى قاله ، وإن كان لا يقف على حقيقته ^(١٨) .

٣ - ويجب - أمام هذه الأخبار - أن يعترف بالعجز ؛ فإن التصديق واجب ، وهو عن إدراك المعنى عاجز ، فإن أدعى المعرفة ؛ فقد كذب .

وأوائل حقائق هذه المعانى - بالإضافة إلى عوام الخلق - كأواخرها بالإضافة إلى خواص الخلق .

(١٦) إجماع العوام ص ٧ منبر

(١٧) ص : ٨

(١٨) إجماع العوام - ص : ١٠ - ط منبر .

٤ - وبالسؤال عن هذه الأمور ، يتعرض الإنسان لما لا يطيقه ، وقد ضرب « عمر » بالدرّة من سألّه عن التشابهات .

ويرى الإمام « الغزالي » أنه يحرم على الوعاظ على رؤوس المنابر ، الجواب عن أسئلة التشابهات . وإنما يجب عليهم المبالغة في التقديس ، ونفى التشبيه^(١٩) .

هـ - ولا يجوز تبديل لفظ من الألفاظ المتشابهة ، بلفظ آخر غير متشابه ، وسواء كان بالعربية أو بالفارسية - وذلك ، لأن الألفاظ المتشابهة قد يكون بعضها أكثر إيهاما للباطل من البعض^(٢٠) .

تفسيرها وترجمتها إذن ممنوعان . ولا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد : « لأن من الألفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسية تطابقها ، ومنها ما يوجد لها فارسية ، ولكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعاني التي جرت عادة العرب باستعارتها منها .

ومنها ما يكون مشتركاً في العربية ، ولا يكون في العجمية كذلك » . و « الأمثلة كثيرة » : فمثلاً لفظ « الاستواء » فإنه ليس له في الفارسية - كما يقول الإمام « الغزالي » - لفظ مطابق ، يؤدي بين الفرس من المعنى ، ما يؤديه لفظ الاستواء « بين العرب ، بحيث لا يشتمل على مزيد إيهام : إذ فارسيته أن يقال : « راست باستاد » ، وهذان لفظان .

الأول ينبي عن انتصاب واستقامة ، فيما يتصور أن ينحني ويعوج . والثاني ينبي عن سكون وثبات ، فيما يتصور أن يتحرك ويضطرب ، وإشعاره بهذه المعاني ، وإشارته إليها في العجمية ، أظهر من إشعار لفظ الاستواء ، وإشارته إليها في العربية ، فإذا تفاوتنا في الدلالة ، والإشعار : لم يكن هذا مثل الأول .

وإنما يجوز تبديل اللفظ بمثله ، المرادف له ؛ الذي لا يخالفه ، ولرب بأدنى شيء^(٢١) .

٦ - ويجب الاحتراز عن التصريف : فلا تقول في قوله تعالى : « استوى » أنه مستو ، فاسم الفاعل يدل على كون المشتق ممكناً ومستقراً ، أما لفظ الفعل فدلالته على هذا المعنى ضعيفة^(٢٢) .

(١٩) إجماع العوام . ص : ١٣ . ط منير

(٢٠) أساس التقديس للرازي ص ٢٢٨ . ط محي الدين الكردى .

(٢١) إجماع العوام ص ١٣ - ١٤

(٢٢) أساس التقديس ، ص ٢٢٩ . ط محي الدين الكردى .

٧- ولا يجوز الجمع بين هذه الألفاظ المتشابهة في مكان واحد ؛ لأننا إذا جمعنا الألفاظ المتشابهة . وروينا هذا دفعة واحدة . أوهمت كثرتها : أن المراد منها ظواهرها . فكان ذلك الجمع سبباً لإيهام زيادة الباطل .

وكما لا يجوز الجمع بين متفرق . لا يجوز التفريق بين مجتمع . فإن ما يسبق الكلمة وما يلحقها . له تأثير في تفهيم معناها .

والله سبحانه وتعالى : لم يذكر لفظ التشابهات إلا وقرن بها قرينة من سابق أو لاحق ، تدل على زوال الوهم الباطل^(٢٣) .

فذكر العبودية : عند وصف الله تعالى بالفوقية ، في قوله تعالى : (وهو القاهر فوق عباده) يدل على أن المراد من تلك الفوقية شيء آخر غير الفوقية المكانية .

٨- ولا يقاس على هذه الألفاظ ، فإذا ورد لفظ اليد ، فلا يجوز إثبات الساعد ، أو العضد ، أو الكف ، مصيراً إلى أن هذا من لوازم اليد ، كل ذلك محال ، وكذلك زيادة قد يتجاسر عليها بعض الحمقى^(٢٤) .

٩- وكما يجب على الإنسان إمساك اللسان عن السؤال ، وعن التصريف ، فإنه يجب عليه كف الباطن عن التفكير في هذه الأمور ، وهذا ثقل على النفس ، ولكن من الممكن أن يشغل الإنسان نفسه عنه بمختلف أنواع العبادة ، أو بهواية من الهوايات العلمية ، أو العملية .

ويرى الإمام « الغزالي » أن الاشتغال بلعب أولهو ، خير له من الخوض في هذا البحر البعيد غوره ، العظيم خطره « بل لو اشتغل العامي بالمعاصي البدنية ، ربما كان أسلم له ، من أن يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى ، فإن ذاك غايته الفسق ، وهذا عاقبته الشرك .

(إِنَّ اللَّهَ لَا يَفْخَرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ، وَيَخْشَى مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ)^(٢٥) .

وأخيراً ، فإن حاصل هذا المذهب - كما يقول « الرازي » - هو :

« أن هذه التشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها ، شيء غير ظواهرها . ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها »^(٢٦) .

(٢٣) أساس التقديس . ٢٢٩ للكردي .

(٢٤) إلبام العوام . ص ٢٤ .

(٢٥) إلبام العوام . ص ٢٦ والآية رقم ١١٦ من سورة السجدة .

(٢٦) أساس التقديس ، ص ٢٢٣ .

أسباب التوقف في التفسير والتأويل :

والتوقف في تفسير هذه الآيات ، وتأويلها إنما كان لأمرين :
أحدهما : المنع الوارد « في التنزيل » فقد قال الله تعالى في شأن القرآن :

(مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ، وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ ، فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ ، وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ . وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ . وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ : آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ، وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (٢٧) .

ولا مناص لمن يريد أن يحترز عن الزيف : من أن يمتنع عن التأويل . والتفسير ، والتصريف ، وغير ذلك ، مما ذكر سابقاً .

والأمر الثاني : أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق ، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز ، فربما أولنا الآية على غير مراد الباري تعالى ، فوقعنا في الزيف ؛ بل نقول كما قال الراسخون في العلم : (كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) (٢٨) .

والحق مذهب السلف :

والحق مذهب السلف ؛ ويتبين ذلك من تسليم أربعة أصول هي مسلمة عند كل عاقل :

(١) إن أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد ، بالإضافة إلى حسن المعاد ، هو النبي ﷺ .

فإن ما ينفع في الآخرة أويضر ، لا سبيل إلى معرفته بالتجربة ، كالمعرفة الطبية ؛ إذ لا مجال

للعوم التجريبية إلا بما يشاهد على التكرار .

ومن الذي رجع من ذلك العالم ، فأدرك بالمشاهدة ، ما نفع وضر ، وأخبر عنه ؟

ولا يدرك بقياس العقل ، فإن العقول قاصرة عن ذلك ، والعقلاء بأجمعهم معترفون بأن

العقل لا يهتدى إلى ما بعد الموت ، وأقروا بأن ذلك لا يدرك إلا بنور النبوة .

(ب) ورسول الله لم يبعث إلا لتبليغ الخلق ، ما أوحى إليه من صلاح العباد ، في معادهم

ومعاشهم ، ولذلك كان رحمة للعالمين .

(٢٧) سورة آل عمران : ٧ .

(٢٨) الشهرستاني ، ص ١٧٣ . ط بدران

وقد بذل في سبيل ذلك جهده ، ولم يترك شيئاً مما يقرب إلى الله إلا دلّ عليه وأمر به ، ولا شيئاً مما يبعد عن الله ، إلا حذّر منه ، ونهى عنه ، وذلك في العلم والعمل جميعاً .
 (ج) وأعرف الناس بمعاني كلامه ﷺ وأحراهم بالوقوف على كنهه ، ودرك أسرارهِ ، إنما هم الذين شاهدوا الوحي والتزيل ، وعاصروه ، وصاحبوه ، وتلقوه بالقبول للعمل به ، وللنقل إلى من بعدهم ، وللتقرب إلى الله ، سبحانه وتعالى ، بسماعه وفهمه ، وحفظه ، ونشره .
 (د) ولم يؤثر عنهم - إلى آخر أعمارهم - أنهم دعوا الخلق إلى البحث ، والتفتيش والتفسير والتأويل في المتشابه ، بل على العكس من ذلك ، زجروا من خاض فيه وسأل عنه وتكلم به (٢٩) .
 والحق مذهب السلف ، ذلك ، أن نقيضه بدعة مذمومة ، وضلالة .
 وقد اتفقت الأمة - قاطبة - على ذم البدعة التي ترفع سنة ، وهذه بدعة رفعت سنة ؛ إذ كانت سنة الصحابة : المنع من الخوض في ذلك ، وزجر من سأل عنه ، كما نقل ذلك عن « عمر » و « علي » ، رضي الله عنهما .
 وبما يجب التنبيه له : أن هذه الكلمات ، ما جمعها رسول الله ﷺ دفعة واحدة ، وإنما جمعها المشبهة .

ولجمعها من التأثير في الإيهام ، والتلبيس على الأفهام ، ما ليس لآحادها المتفرقة ، وهي - إذا اقتصر منها على ما في القرآن - كلمات يسيرة معدودة .
 وما ذكر رسول الله ﷺ كلمة منها إلا مع قرائن ، وإشارات ، يزول معها إيهام التشبيه ؛ ومن أعظم القرائن - في زوال الإيهام - المعرفة السابقة بتقديس الله عن قبول هذه الظواهر .
 وقد سمي رسول الله ﷺ الكعبة : « بيت الله » - سبحانه وتعالى - وليس المراد أنها مسكنه ومأواه .

وقالت العرب : « بغداد » في يد « الخليفة » وليس المراد أن « بغداد » بين أصابعه ، وإنما المراد معنى آخر غير المعنى الظاهر .
 وجميع الألفاظ الموهمة في الأخبار ، يكنى في دفع إيهامها قرينة واحدة ، وهي معرفة الله ، وأنه ليس بجسم ، وليس من جنس الأجسام ، وهذا مما افتتح رسول الله ﷺ بيانه في أول بعثته . قبل النطق بهذه الألفاظ (٣٠) .

(٢٩) إلهام العوام . ص : ٣٤ . ط منير .

(٣٠) إلهام العوام . ص : ٤٠ - ٤٢ . ط منير .

ومن تلك القرائن : معرفة المسلمين أنهم نهوا عن عبادة الأصنام ، وأن من عبد جسماً ، فقد عبد صنماً ، سواء أكان الجسم صغيراً أم كبيراً ، قبيحاً أو جميلاً ، سافلاً أو عالياً ، على الأرض أو على العرش .

ونفى الجسمية ، ونفى لوازمها : معلوم للمسلمين ، على القطع والضرورة . بإعلام رسول الله ﷺ المبالغة في التنزيه بالقرآن العظيم . ويقول تعالى :

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) . وسورة (الإخلاص) .

وقوله تعالى : (وَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا) .

وبألفاظ كثيرة ، لا حصر لها في الكتاب والسنة الصحيحة ، مع قرائن قاطعة . لصرفها عن إرادة الظاهر منها .

ويأتى الإمام « الغزالي » في كتابه « إلهام العوام » ، بأسئلة وأجوبة ، تعتبر تطبيقاً على ما سبق بيانه من مذهب السلف :

فإذا سئل الإنسان عن « الاستواء » . و « الفوق » ، و « البد » . و « الأصبع » . مثلاً ، فالجواب أن يقال :

الحق فيه : ما قاله الرسول ﷺ وقال الله تعالى : وقد صدق حيث قال سبحانه : (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) .

فيعلم قطعاً أنه ما أراد الجلوس والاستقرار ، الذى هو صفة الأجسام ، ولا ندرى ما الذى أَراده ، ولم نكلف معرفته .

وصدق حيث قال : (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ) .

وفوقية المكان محالة : فإنه كان قبل المكان . فهو الآن كما كان . وما أَراده فلسفاً نعرفه ، وليس علينا ، ولا عليك أيها السائل معرفته .

مذهب السلف - إذاً - يقف عندما ورد في القرآن والسنة : من أدلة على وجود الله . وصفاته . دون زيادة أو نقص .

ويرى أن ذلك كافٍ في تثبيت الإيمان ، وفي إقناع الملحدّين ، وفي رد اليهود والنصارى إلى الجادة .

ويرى أن قواعد الإيمان وأصوله قد بينها القرآن بياناً تاماً :

(الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ . وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ، وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) .

ويقف من الله - سبحانه وتعالى - موقف الاستسلام ، فيؤمن بالقدر ، ويتخذ الأسباب . ويعتد ما استطاع من قوة ، ومن رباط الخيل . ويحترز عن الزيف . فلا يتبع المشابه . ولا يسير وراء الجدل المردى .

٦- رأى بعض الغربيين فى أبحاث ما وراء الطبيعة :

وقد سبق أن ذكرنا فى هذا الفصل موقف الأئمة : « مالك » و « الشافعى » و « ابن حنبل » ، من الجدل فى علم الكلام ، وأنه لا يفلح صاحب كلام أبداً ، كما قال الإمام « أحمد » : وسبق أن بينا ، فى استفاضة ، فى كتابنا : « التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل » ، أن العقل قاصر - كل القصور - فيما يتعلق بمحيط ما وراء الطبيعة ، وأن خير طريق للسلامة والنجاة إنما هو : اتباع النص .

والآن نريد أن نثبت هنا كلمة عن آراء بعض الغربيين ، فى علم ما وراء الطبيعة ، المبني على العقل ، وعلى العقل وحده .

قال الأستاذ « ا . س . رابورن » فى كتاب « مبادئ الفلسفة » (٣١) .

« وهل علم ما بعد الطبيعة سينال غرضه يوماً ما ؟ أو سيظل صاغراً متسولاً أمام ساحة تلك القوة الخفية الكبرى ، لا يستطيع أن يطأ حياها ، عاجزاً إلا عن تخيل ما فيها ، محارباً للصعاب التى تعترضه فى سبيل كشف النقاب عن ألغاز هذا العلم الكثيرة ؟ .

وهل يستطيع العقل البشرى أن يحل هذه المسائل حلاً مرضياً ؟ أو سيظهر له أن البحث فيها بحث فى مستحيل ؟ .

كل هذه الأسئلة كانت ولا تزال عبئاً ثقيلاً عن العلم والفلسفة .

ولقد قيل :

« إن علم ما بعد الطبيعة ، والشعر الرفيع السامى ، يلتقيان فيمتزجان ، وإنَّ عالم ما بعد الطبيعة : عالم درج فى غير عشه ، يبحثه عن شىء فوق الحقائق ، فإذا هو شاعر » .

وقال « فولتير » .

« إن علم ما بعد الطبيعة : يستأن يرتاض فيه العقل ، وإنه لألد من علم الهندسة ، فلا نعانى فيه ما نعانیه فيها ، من الحساب والقياس ، بل فيه نَحْلُمُ حُلْمًا لَذِيذًا » .
وقال « بَكلُّ » فى كتابه (المدنية فى إنجلترا) :

« إن كل باحث : فى علم ما بعد الطبيعة إنما يبحث أعمال عقله ، ولم يكن من وراء ذلك البحث استكشاف فى أى فرع من فروع العلم » .

وقال « بختنر » مؤلف كتاب : (القوة والمادة) فى أحد مؤلفاته الأخيرة المسمى : « بجانب قرن يُحْتَفَرُ » :

بينا نرى علم النفس ، والمنطق ، والجمال ، والأخلاق ، وفلسفة القانون ، وتاريخ الفلسفة ، تستحق البقاء ، وينبغى أن يدرسها العقل البشرى ؛ إذ نرى ما بعد الطبيعة عِلْمًا مستحيلًا ، وراء الطبيعة ، وراء حواسنا ، فيجب أن يترك بمضيعة ، ويعد سَقَطُ المتاع « ا هـ .
أظن أنه أصبح من البديهي أن مذهب السلف هو حقا طريق السلام .

الفصل الخامس

التشكير في عهد الصحابة *

١ - التشكير في ذات الله :

كان الوحي ينزل على الرسول ﷺ تبعاً ، مبيئاً أمر الدين ، ولكنه سكت عن بعض المسائل ، فلم يبينها ؛ وهذه المسائل التي سكت عنها تنقسم إلى قسمين :

١ - ما يتصل منها بذات الله وكنهه ، وحقيقة صفاته ، ومدى ارتباطها بذاته ، وأسراره في القدر ، وغير ذلك من المسائل المشتبهة ، التي لا مجال للعقل الإنساني فيها : غريباً كان ، أو شرفياً ، وقديماً كان ، أو حديثاً .

وقد كان الاتجاه العام في القرآن ، وفي تصرفات الرسول ﷺ النفور من البحث فيها . يقول « الشهرستاني » .

« واعتبر حال طائفة أخرى ، حيث جادلوا في ذات الله ، تفكراً في جلاله ، وتصرفاً في أفعاله ، حتى منهم وخوفهم بقوله تعالى :

(وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ ، وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ ، وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ) .
أما الأحاديث فكثيرة ، ذكرنا بعضها سابقاً ، ونذكر منها الآن ما يلي :

قال رسول الله ﷺ :

« ما ضلَّ قوم بعد هدى كانوا عليه ، إلا أوتوا الجدل ، ثم قرأ :

(مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ، بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ) .

رواه « الترمذی » ، و « ابن ماجه » ، وقال الترمذی حسن صحيح .

• من مصادر هذا الفصل : (الملل والنحل) « التهرستاني » . (الفرق بين الفرق) لـ « البغدادي » . (التبصير في الدين) لـ « الإسفرائيني » ، (مقالات الإسلاميين) لـ « الأشعري » . (معر الإسلام) لـ « الدكتور أحمد أمين » .

وقال ﷺ :

« من ترك المراء وهو مبطل ، بنى الله له بيتاً في ربض الجنة ، ومن ترك المراء وهو محق ، بنى الله له بيتاً في أعلى الجنة » .

رواه « ابن ماجه » وحسنه « الترمذى » .

وقال ﷺ :

« إذا ذكر القدر فأمسكوا » رواه « الطبراني » ، من حديث « ابن مسعود » بإسناد حسن .
 وكان الخلفاء الراشدون ، رضوان الله عليهم ، ينفرون مما كان ينفر منه الرسول :
 فقد حدث في عهد « عمر » ، رضى الله عنه ، أن أخذ رجل يسمى « صبيح بن عسل » يسأل عن المتشابه ، فطلبه « عمر » ، وأخذ يضربه بعراجين النخل ، حتى دمی رأسه .
 فقال : حسبك يا أمير المؤمنين ، قد ذهب الذى كنت أجده فى رأسى .
 يريد بذلك أنه قد تاب ، وأن نزغاته قد ذهبت بها عراجين النخل . ولكن « الفاروق » لم يكتف بذلك ، بل نفاه إلى البصرة ، حتى استيقن من صلاح حاله .

٢ - التفكير فى مسائل الفقه :

٢ - ولم يذكر القرآن كل المسائل الجزئية التى تتصل بالفروع ، فإنها لا يحيط بها الحصر .
 وقد بين القرآن الأصول العامة للتشريع ، وبين كثيراً من الجزئيات ، وسكت عن الباقي تاركاً أمرها إلى اجتهاد الفقهاء .

وعلماء الإسلام يرون أن الاختلاف فى هذه المسائل على قولين :
 أحدهما تصويب المجتهدين كلهم فيما ذهبوا إليه ، وكل مجتهد مصيب .
 والثانى يرى فى كل فرع تصويب واحد من المختلفين ، وتخطئة الباقي ، من غير تضليل منه للمخطئ^(١) .

وقد كان الناس فى عهد الرسول ، صلوات الله وسلامه عليه ، يسألونه عما يحدث لهم ، ويقع من المسائل الفرعية التى سكت عنها الوحى ، وهو يجيب دون نفور منه ، ثم كانوا يسألون كبار

الصحابة ، وكانوا يجيبونهم بما يعلمون أنه ينسجم مع الأهداف العامة للدين ، ومع الأصول المرعية فيه .

وقد انهار على « الصحابة » - باتساع الفتوح - الكثير من الأسئلة الخاصة بالفروع ، وكان كثير من « الصحابة » يجيبون برأيهم ، ويستعملون القياس :

من ذلك ما روى مثلاً : عما رفع إلى « عمر » من حادثة رجل قتلته امرأة أبيه وخطبها ، فتردد « عمر » . هل يقتل الكثير بالواحدة ؟ .

فقال له « على » :

أرأيت : لو كان نفرًا اشتركوا في سرقة « جزور » ، فأخذ هذا عضوًا ، وهذا عضوًا ، أكنت قاطعهم ؟ قال : نعم .

قال : فكذلك فعمل « عمر » برأيه .

وقد كان يحدث أحيانًا ، أن يبدى السائل ملاحظة ، فيعدل الصحابي عن رأيه لوجهة الملاحظة .

فقد رفعت إلى « عمر » - المسألة المشتركة - ، وهي التي توفيت فيها امرأة ، عن زوج ، وأم ، وإخوة لأم ، وإخوة أشقاء .

كان « عمر » يعطى للزوج النصف ، وللأم السدس ، وللإخوة لأم الثلث ، فلا يبقى شيء للإخوة الأشقاء .

فقال الإخوة الأشقاء لـ « عمر » .

هب أن أبانا كان حجرًا في اليم ، ألسنا من أم واحدة ؟ فعدل عن رأيه ، وأشرك بينهم . وأهم من ذلك بكثير ، ما كان يراه بعض - الصحابة - من النظر ، في دقة ، إلى الحكمة الشرعية ، والمصلحة العامة والظروف ، والملابسات ، والأسباب ، والدواعي ، والأمثلة على ذلك كثيرة ، قد ذكرها الفقهاء ، في غير موضع في كتبهم ، ومن أمثلتها ما يلي :

قال الله تعالى :

(إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ، وَالْمَسْكِينِ ، وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا ، وَالْمَوْلَفَةِ قُلُوبِهِمْ ، وَفِي الرِّقَابِ ، وَالْغَارِمِينَ ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ ، وَابْنِ السَّبِيلِ ، فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ، وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)^(١) .

فجعل - المؤلف قلوبهم - مصرفاً من مصارف الزكاة .

وقد ثبت أن النبي ﷺ كان يعطى بعض الناس ، يتألف قلوبهم للإسلام ، كما أعطى «أبا سفيان» و «الأقرع بن حابس» و «عباس بن مرداس» و «صفوان بن أمية» ، و «عينة ابن حصن» . كل واحد منهم مائة من الإبل ، حتى قال «صفوان» :

لقد أعطاني ما أعطاني ، وهو أبغض الناس إليّ ، فما زال يعطيني حتى كان أحب الناس إليّ . ثم في زمن «أبي بكر» جاء «عينة» و «الأقرع» يطلبان أرضاً ، فكتب لها بها ، فجاء «عمر» فزق الكتاب وقال :

إن الله أعز الإسلام ، وأغنى عنكم ، فإن ثبت عليه وإلا فبيننا وبينكم السيف (٣) .
ويقول الدكتور «أحمد أمين» ، بعد ذكر الحادثة السابقة :

(فترى من هذا أن «عمر» علل الدفع إلى المؤلف قلوبهم بعله ، هي المصلحة ، فلما ارتفعت هذه المصلحة بعزة الإسلام ، وعدم حاجته إلى من تتألف قلوبهم ، لم يستمر في إجراء الحكم عليه) اهـ .

وقد حفظت لنا الأيام وثيقة قيمة ، تبين توجيه «عمر» للقضاة الذين يرسلهم إلى الأقاليم النائية ، وفيها ينصح «عمر» «أبا موسى الأشعري» بما يجب أن يكون عليه (كقاض) ، ويبين له فيها بعض القواعد الفقهية .

بسم الله الرحمن الرحيم

من «عبد الله ، عمر بن الخطاب» أمير المؤمنين إلى «عبد الله بن قيس» : سلام عليك ، أما بعد :

فإن القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة ، فافهم إذا أدلى إليك ، فإنه لا ينفع تكلم بحق لانفاذ له .

آس بين الناس في وجهك ، وعدلك ، ومجلسك ، حتى لا يطعم شريف في حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك .

البيئة على من ادعى ، واليمين على من أنكر .

والصلح جائر بين المسلمين ، إلا صلحاً أحل حراماً ، أو حرم حلالاً .
لا يمتنع قضاء قضيته اليوم ، فراجعت فيه عقلك ، وهُديت فيه لرشدك ، أن ترجع إلى الحق ، فإن الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التهادى في الباطل .
الفهم الفهم فيما يتلجلج في صدرك ، مما ليس في كتاب ولا سنة . ثم اعرف الأشباه والأمثال ! فقس الأمور عند ذلك . واعمد إلى أقربها إلى الله ، وأشبهها بالحق .
واجعل لمن ادعى حقاً غائباً ، أو بينة ، أمداً ينتهى إليه ، فإذا أحضر بينته أخذت له بحقه .
وإلا استحللت عليه القضية ؛ فإنه أننى للشك ، وأجلى للعلمى .
المسلمون عدول ، بعضهم على بعض ، إلا مجلوكاً في حد ، أو مجرمًا عليه شهادة زور .
أوطنيتاً في ولاء أونسب ! فإن الله تولى منكم السرائر ، ودرأ بالبينات والأيمان .
وإياك والقلق والضجر ، والتأذى بالخصوم ، والتنكر عند الخصومات ، فإن الحق في مواطن الحق يعظم الله به الأجر ، ويحسن به الذخر ، فمن صحت نيته ، وأقبل على نفسه ، كفاه الله ما بينه وبين الناس ، ومن تعلق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه شانه الله ! فما ظنك بثواب غير الله - عز وجل - في عاجل رزقه ، وخزائن رحمته ، والسلام » .

٣ - من مظاهر الاختلافات بين الصحابة :

ومع ذلك فإنه من الخطأ البين ، أن يظن الإنسان أنه لم يحدث اختلاف بين الصحابة ؛ فقد اختلفوا في كثير من مسائل الفقه .. ولكن مؤرخى الأديان - بعد أن يؤكدوا أن الاتفاق كان تاماً في مسائل الأصول ، أعنى العقيدة - يذكرون اختلافات معينة ، « فالأشعري » المتوفى سنة ٣٣٠ هـ يذكر في كتابه (مقالات الإسلاميين) ، الاختلاف في الإمامة وفي قتل « عثمان » ، وفي أمر « على » ^(٤) .

و « البغدادى » المتوفى سنة ٤٢٩ هـ يذكر في كتابه (الفرق بين الفرق) : اختلاف الصحابة في موت النبي ﷺ ودفنه ، وفي الإمامة و (فلك) . و قتال مانى وجوب الزكاة ، ويذكر اختلافهم في أمر « عثمان » و « على » ^(٥) .

(٤) مقالات الإسلاميين ص ٢٩ ، ٤١ ط البقعة المصرية .

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٢

ويذكر «الإسفراني» ^(٦) الاختلاف في وفاة الرسول ﷺ وموضع دفنه ، وفي الإمامة ، وفي أمر «عثمان» . وفي أمر «علي» .

ويذكر اختلاف «الخوارج» في عهد «علي» وظهور فرقة السبئية ^(٧) . ونحن نذكر الآن هذه الاختلافات التي حدثت نقلا عن «الشهرستاني» ^(٨) فإنه أوفى المراجع ، التي بين أيدينا الآن في ذكر هذه الاختلافات . قال في كتابه (الملل والنحل) :

وأما الاختلافات الواقعة ، في حال مرضه عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته بين الصحابة ، رضى الله عنهم .

فهى اختلافات اجتهادية - كما قيل - كان غرضهم منها : إقامة مراسم الشرع ، وإدامة مناهج الدين .

فأول تنازع وقع في مرضه - عليه الصلاة والسلام - فيما رواه الإمام «أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى» بإسناده عن «عبد الله بن عباس» رضى الله عنه ، قال :

لما اشتد بالنبي ﷺ مرضه الذى مات فيه ، قال :
(يتوبى بدواة قرطاس ، أكتب لكم كتابا ، لا تضلوا بعدى) .
فقال : «عمر» ، رضى الله عنه ، «إن رسول الله ﷺ قد غلبه الوجع ، حسبنا كتاب الله . وكثر اللغط ، فقال النبي ، ﷺ ، (قوموا عني ، لا ينبغي عندى التنازع) ، قال «ابن عباس» :

الرزية كل الرزية ، ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله ﷺ .
الخلافاً الثانى في مرضه : أنه قال : (جهزوا جيش «أسامة» ، لعن الله من تخلف عنه) . فقال قوم : يجب علينا امتثال أمره ، و«أسامة» قد برز من المدينة . وقال قوم : قد اشتد مرض النبي ، عليه الصلاة والسلام ، فلا تسع قلوبنا مفارقتة ، والحالة هذه ، فنصبر حتى نبصر ، أى شىء يكون من أمره ؟ .

(٦) المتوفى سنة ٤٧١ هـ .

(٧) التبصير في الدين للإسفراني ص ١٢ - ١٣ .

(٨) المتوفى سنة ٤٥٨ هـ .

وإنما أوردت هذين التنازعين ، لأن المخالفين ربما عقدوا ذلك من الخلافات المؤثرة في أمر الدين ، وليس كذلك ، وإنما كان الغرض كله : إقامة مراسم الشرع في حال تزلزل القلوب ، وتسكين نار الفتنة المؤثرة عند تقلب الأمور .

الخلاف الثالث : في موته ، عليه الصلاة والسلام ، قال « عمر بن الخطاب » .
من قال : إن « محمداً » قد مات قتله بسيفي هذا ، وإنما رفع إلى السماء كما رفع « عيسى » عليه السلام .

وقال أبو بكر بن أبي قحافة ، رضى الله عنه :
من كان يعبد « محمداً » فإن « محمداً » قد مات ؛ ومن كان يعبد إله « محمد » ، فإن « إله محمد » ﷺ لم يموت ولا يموت . وقرأ قول الله سبحانه وتعالى :

(وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ، قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ، أَفَلَنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ؟ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبِهِ فَلَنْ يَصُرَ اللَّهُ شَيْئًا ، وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ) .

فرجع القوم إلى قوله ، وقال « عمر » ، رضى الله عنه ، (كأنى ما سمعت هذه الآية حتى قرأها أبو بكر) .

الخلاف الرابع : في موضع دفنه ، عليه الصلاة والسلام .
أراد أهل مكة من المهاجرين رده إلى مكة ، لأنها مسقط رأسه ، ومأنس نفسه ، وموطن قدمه ، وموطن أهله ، وموقع رحله .

وأراد أهل المدينة من الأنصار ؛ دفنه بالمدينة ، لأنها دار هجرته ، ومدار نصرته .
وأرادت جماعة نقله إلى بيت المقدس ، لأنه موضع دفن الأنبياء ، عليهم السلام ؛ ومنه معراجهم إلى السماء .

ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة ؛ لما روى عنه ، عليه الصلاة والسلام ، (الأنبياء يدفنون حيث يموتون) .

الخلاف الخامس : في الإمامة .
وأعظم خلاف بين الأمة ، خلاف الإمامة ؛ إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان .

وقد سهل الله تعالى ذلك ، في الصدر الأول ، فاختلف المهاجرون والأنصار فيها .
فقال الأنصار : (منا أمير ومنكم أمير) ، واتفقوا على رئيسهم « سعد ابن عباد »
الأنصاري .

فاستدركه « أبو بكر » و « عمر » ، رضى الله عنها ، في الحال ، بأن حضرا سقيفة بنى
ساعدة .

وقال « عمر » .

كنت أزور في نفسى كلاماً في الطريق ، فلما وصلنا إلى السقيفة أردت أن أتكلم .
فقال « أبو بكر » :

مه يا « عمر » ! فحمد الله وأثنى عليه ، وذكر ما كنت أقدره في نفسى ، كأنه يخبر عن
غيب ، فقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مددت يدي إليه فبايعته ، وبايعه الناس ، وسكنت
الفتنة ، إلا إن بيعة « أبي بكر » كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها ، فن عاد إلى مثلها فاقتلوه ،
فأبما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنها تفرّة يجب أن يقتل .
وإنما سكنت الأنصار عن دعواهم ، لرواية^(٩) « أبي بكر » عن النبي - عليه الصلاة
والسلام - « الأئمة من قريش^(١٠) » ، وهذه البيعة هي التي جرت في السقيفة .

ثم لما عاد إلى المسجد انتال الناس عليه ، وبايعوه عن رغبة ، سوى جماعة من بنى هاشم ،
و « أبي سفيان » من بنى أمية . وأمير المؤمنين « علي بن أبي طالب » ، رضى الله عنه ، كان مشغولا
بما أمره النبي ﷺ من تجهيزه ، ودفنه ، وملازمة قبره ، من غير منازعة ، ولا مدافعة .
الخلاف السادس : في أمر « فلك » والتوارث عن النبي - عليه الصلاة والسلام - ودعوى
« فاطمة » عليها السلام ، ورائة تارة ، وتمليكا أخرى ، حتى دفعت عن ذلك بالرواية المشهورة

(٩) ويذكر « الإسراني » في كتابه « التبصير في الدين » : استدلالا طريقاً لـ « أبي بكر » ، رضى الله عنه ، لم تجده عند
غيره من المؤرخين للأديان ، فهو يذكر : أن « الصديق » خطب ، ثم تلا قوله تعالى :
(للفقراء المهاجرين ، الذين أخرجوا من ديارهم ، وأموالهم ، ينتفون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله ، أولئك
هم الصادقون) ، قال : فبنا « الصادقين » ، ثم أمر الله المؤمنين أن يكونوا مع الصادقين بقوله تعالى :
(يأيا الذين آمنوا اتقوا الله ، وكونوا مع الصادقين) ، ثم روى لهم الحديث : « الأئمة من قريش ، ص ١٢ .
(١٠) يقول : - الشيخ زاهد الكوتري - في تعليقه على « التبصير » : - مع شهرة هذه الحكاية - بين التكلم - لم يست
احتجاج - أن بكر - هذا الحديث يوم البيعة - وإن كان الحديث واردا بسند جيد عند - الطبراني وغيره - كما يظهر من تلخيص
الهيوم في تنقيح صبح العموم (للحافظ الملا) التبصير ص ١٢

عن النبي - عليه الصلاة والسلام - (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ، ما تركناه صدقة) .

الخلاف السابع : في قتال مانعي الزكاة :

فقال قوم : لا نقاتلهم قتال الكفرة :

وقال قوم : بل نقاتلهم ، حتى قال « أبي بكر » : رضى الله عنه ، (لو منعوني عقالا بما أعطوا رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه) . ومضى بنفسه إلى قتالهم ، ووافقه جماعة من الصحابة بأسرهم . وقد أدى اجتهاد « عمر » - رضى الله عنه - في أيام خلافته إلى رد السبايا والأموال إليهم ، وإطلاق المهبوسين منهم ، والإفراج عن أسرائهم .

الخلاف الثامن : في تنصيب « أبي بكر » على « عمر » بالخلافة وقت الوفاة .

فمن الناس من قال : قد وليت علينا فظاً غليظاً ، وارتفع الخلاف . بقول « أبي بكر » . (لو سألتني ربي يوم القيامة ، لقلت : وليت عليهم خير أهلهم) .

وقد وقع في زمانه اختلافات كثيرة : في مسائل ميراث الجد ، والإخوة ، والكلالة ، وفي عقل الأصابع ، وديات الأسنان ، وحدود بعض الجرائم التي لم يرد فيها نص .

وإنما أهم أمور الاشتغال بقتال الروم ، وغزو العجم ، وفتح الله تعالى ، الفتوح على المسلمين ، وكثرت السبايا والغنائم ، وكانوا كلهم يصدرون عن رأى « عمر » رضى الله عنه ، وانتشرت الدعوة ، وظهرت الكلمة ، ودانت العرب ، ولانت العجم .

الخلاف التاسع : في أمر الشورى ، واختلاف الآراء فيها .

واتفقوا كلهم على بيعة « عثمان » ، رضى الله عنه ، وانتظم الأمر ، واستمرت الدعوة في زمانه ، وكثرت الفتوح وامتلا بيت المال ، وعاشر الخلق على أحسن خلق ، وعاملهم بأبسط يد ، غير أن أقاربه - من بنى أمية - قد جاروا فجير عليه ، ووقعت في زمانه اختلافات كثيرة . وأخذوا عليه أحياناً كلها محالة على بنى أمية منها :

- رده « الحكم بن أمية » إلى المدينة ، بعد أن طرده رسول الله ﷺ وكان يسمى طريد رسول الله ، وبعد أن تشفع إلى « أبي بكر » و« عمر » ، رضى الله عنهما ، أيام خلافتهما ، فما أجابا إلى ذلك ، ونفاه « عمر » من مقامه باليمن أربعين فرسجاً .

- ومنها : نفيه « أبا ذر » إلى الربرة ، وتزويجه « مروان بن الحكم » بنته ، وتسليمه خمس غنائم إفريقية له ، وقد بلغت مائتي ألف دينار .

ومنها : إيواؤه « عبد الله بن أبي سرح » ، وكان رضييعه ، بعد أن أهدر النبي - عليه الصلاة

والسلام - دمه ، وتوليته إياه مصر بأعمالها ، وتوليته « عبد الله بن عامر » البصرة ، حتى أحدث فيها ما أحدث .

إلى غير ذلك مما تقدموا عليه .

وكان أمراء جنوده : « معاوية بن أبي سفيان » عامل الشام ، و « سعد بن أبي وقاص » عامل الكوفة ، وبعده « الوليد بن عقبة » ، و « سعيد بن العاص » ، و « عبد الله بن عامر » عامل البصرة ، و « عبد الله بن سعد بن أبي سرح » عامل مصر .

وكلهم خذلوه ورفضوه ، حتى أتى قدره عليه ، وقتل مظلوماً ، في داره ، وثارت الفتنة من الظلم الذى جرى عليه ، ولم تسكن بعد .

الخلاف العاشر : فى زمان « أمير المؤمنين على » - رضى الله عنه - بعد الاتفاق عليه ، وعقد البيعة له :

فأوله : خروج « طلحة » و « الزبير » إلى مكة ، ثم حمل « عائشة » إلى البصرة ، ثم نصب القتال معه ، ويعرف ذلك بحرب « الجمل » .

والحق أنها رجعا ، وتابا ! إذ ذكرهما أمراً فذكراه .

فأما « الزبير » فقتله « ابن جرموز » - بقوس - وقت الانصراف وهو فى النار ، لقول النبى ﷺ : (بشر قاتل ابن صفية بالنار) .

وأما « طلحة » فرماه « مروان بن الحكم » بسهم وقت الإعراض فخر ميتاً ، وأما « عائشة » - رضى الله عنها - فكانت محمولة على مافعلت ، ثم تابت بعد ذلك ورجعت .

والخلاف بينه وبين « معاوية » ، وحرب « صفين » ، ومخالفة الخوارج ، وحمله على « التحكيم » ، ومغادرة « عمرو بن العاص » « أبا موسى الأشعرى » ، وبقاء الخلاف إلى وقت وفاته مشهور .

وكذلك الخلاف بينه وبين الشراء المارقين بالنهر وان - عقداً وقولا ، ونصب القتال معه فعلا ظاهراً - معروف .

وبالجمل : كان « على » - رضى الله عنه - مع الحق ، والحق معه .

وظهر فى زمانه « الخوارج » عليه ! أمثال : « الأشعث بن قيس » ، و « مسعود بن فذكى

البيعى » ، و « زيد بن حصين الطالى » ، وغيرهم .

وكذلك : ظهر فى زمانه « الغلاة » فى حقه ، مثل : « عبد الله بن سبأ » ، وجاعة معه .

ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلالة ؛ وصدق فيه قول النبي ﷺ :
 « يهلك فيك اثنان : محب غال ، ومبغض قال » .
 وانقسمت الاختلافات بعده ، إلى قسمين :
 أحدهما : الاختلاف في الإمامة .
 والثاني : الاختلاف في الأصول . اهـ .

الفصل السادس

الاختلاف في الإمامة

١ - أصل الشيعة :

يختلف الناس في أصل « الشيعة » ؛ فيعزوها بعضهم إلى أثر الفرس ، الذين كانوا يقدسون (المَلِك) ؛ فلما زال مُلْكُهُمْ ، ودخلوا في الإسلام ، ظهر أثر ذلك في موقفهم من « آل البيت » وتقديسهم للأئمة .

ويرى آخرون : أن (الشيعة) تدل في نشأتها لـ « عبد الله بن سبأ » ، الذي كان يهوديا واعتنق الإسلام للنيل منه ، والكيد له ؛ فأظهر هذا المذهب ليفرق بين المسلمين ، ويقضى على وحدتهم ، وعزيمتهم .

رأى « وهوبون » و « دوزى » :

يقول الدكتور « أحمد أمين » :

وقد ذهب الأستاذ « ولهُوْزَنْ » إلى أن العقيدة (الشيعية) نبتت من (اليهودية) أكثر مما نبتت من (الفارسية) ، مستدلا بأن مؤسسها « عبد الله بن سبأ » وهو يهودى .
ويميل الأستاذ « دوزى » ، إلى أن أساسها « فارسي » ؛ فالعرب تدل بالحرية ، و (الفرس) يدينون (بالمَلِك) ، وبالوراثة في البيت المالك ، ولا يعرفون معنى لانتخاب الخليفة ، وقد مات

• من مصادر هذا الفصل : مقالات الإسلاميين « للأشعري » .

الفرق بين الفرق « للبغدادي » ، التبصير في الدين « للإسفرابى » :

الملل والنحل « للشهرستاني » ، مقدمة « ابن خلدون » ، عيان « للدكتور طه حسين » ، على وبنوه « للدكتور طه حسين » .

فجر الإسلام « للدكتور أحمد أمين » ، ضحى الإسلام « للدكتور أحمد أمين » ، أصل الشيعة وأصولها « للشيخ محمد الحسين آل

كاشف الغطاء » ، أصول الإسماعيلية « للدكتور برنارد لويس » .

« محمد » ولم يترك ولدًا ، فأولى الناس بعده ابن عمه « علي بن أبي طالب » ، فن أخذ الخلافة منه « كأي بكر » و « عمر » و « عثمان » و (الأمويين) فقد اغتصبها من مستحقها ، وقد اعتاد (الفرس) أن ينظروا إلى (الملك) نظرة فيها معنى إلهي ، فنظروا هذا النظر نفسه إلى « علي » و (ذريته) .

وقالوا : (إن إطاعة الإمام أول واجب ، وإن إطاعته إطاعة لله) ^(١) اهـ .

رأينا في أصل الشيعة :

ولكننا نرى أن السبب في نشأة (الشيعة) ، لا يرجع إلى الفرس عند دخولهم في الإسلام ، ولا يرجع إلى اليهودية ممثلة في « عبد الله بن سبأ » . وإنما هو أقدم من ذلك ؛ فنواته الأولى ترجع إلى شخصية « علي » - رضی الله عنه - من جانب ، وصلته بالرسول - عليه الصلاة والسلام - من جانب آخر .

وتوضح ذلك : أن صلة « علي » بالرسول - عليه الصلاة والسلام - أقدم من الإسلام نفسه .

لم ينس « محمد » - عليه الصلاة والسلام - بعد زواجه « بخديجة » ، رضی الله عنها ، عطف « أبي طالب » عليه ، ورعايته له .

فقد ضم « أبو طالب » الرسول إليه ، وكفله ، بعد وفاة جده « عبد المطلب » ، وذلك بالرغم من كثرة عياله ، وعدم ثرائه .

وكان من تصرفات المقادير : أن أصابت (قريشاً) أزمة شديدة فتحدث رسول الله ﷺ مع عمه ، « العباس » وكان من أيسر « بنى هاشم » ، فقال له :

إن أخاك « أبا طالب » كثير العيال ، وقد أصاب الناس ، ما ترى من هذه الأزمة ، فانطلق بنا إليه فلنخفف عنه من عياله : آخذٌ من بني رجلا ، وتأخذ أنت رجلا ، فنكلمها عنه . فقال « العباس » : نعم ، فانطلقا حتى أتيا « أبا طالب » ^(٢) .

وانتهى الأمر بينهما وبينه : أن أخذ رسول الله ﷺ « عليا » فضمه إليه ، وأخذ « العباس » « جعفرًا » .

(١) هجر الإسلام للدكتور أحمد أمين ، ص ٣٤٠

(٢) سيرة ابن هشام - ص ٢٩٣

نشأ «علي» مع الرسول ﷺ منذ نعومة أظفاره ، فتفتحت عيناه - طفلاً - على أكرم مثل للقدوة الحسنة ، بمثلة في الرسول عليه الصلاة والسلام ، وتفتحت عيناه على أكرم مثل للود المتبادل بين الزوجين الطاهرين ، والحنان الذي يملأ البيت الكريم ، والرحمة التي تفيض من قلب «محمد وخديجة» ، فيكون من أثرها حمل الكل ، وصلة الرحم ، وقرى الضيف ، والإعانة على نوائب الدهر ، فترك ذلك في نفسه أكرم الأثر .

وأوحى الله إلى الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، «وعلي» - يومئذ - ابن عشر سنين ، فلم تندس جبهته بالسجود لصنم ، ولم يكن في سن تجرح فيها المعاصي : فاعتق الإسلام طاهرًا . ولقد أراد - قبل إسلامه - أن يستشير أباه ، وبات ليلته يفكر في الأمر ، فلم يكده يغمض له جفن ، فلما أصبح أعلن في ثقة واطمئنان : أنه أسلم ، وأنه في غير حاجة لرأى «أبي طالب» وقال :

لقد خلقني الله من غير أن يشار «أبا طالب» ، فما حاجتي أنا إلى مشاورته لأعبد الله .
«وكان رسول الله ﷺ إذا حضرت الصلاة خرج إلى شعاب مكة ، وخرج معه «علي بن أبي طالب» مستخفياً من أبيه «أبي طالب» ومن جميع أعمامه وسائر قومه ، فيصلبان الصلوات فيها ، فإذا أمسيا رجعا ، فكنا كذلك ما شا الله أن يكنا (٣) .

وحين نزلت الآية الكريمة (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) دعا «محمد» عشيرته إلى الطعام في بيته ، وحاول أن يحدّثهم ، داعياً إياهم إلى الله ، فقطع عمه «أبو لهب» حديثه واستنفر القوم ليقوموا .

ودعاهم «محمد» في الغداة كرة أخرى . فلما طعموا قال لهم :
ما أعلم إنساناً في العرب جاء قومه بأفضل مما جئكم : بخير الدنيا والآخرة . وقد أمرني ربي أن أدعوكم إليه ، فأبكم يؤازرنى على هذا الأمر ؟ فأعرضوا عنه ، وهوأ بتركه .
لكن «عليًا» نهض وهو ما يزال صبيًا دون الحلم وقال :

أنا يا رسول الله في عونك ، أنا حرب على من حاربت . فابتمم «بنو هاشم» ، وبقية بعضهم ، وجعل نظرهم ينتقل من «أبي طالب» إلى ابنه ، ثم انصرفوا مستهزئين (٤) .

(٣) سيرة ابن هشام . ص : ٣٦٢

(٤) حياة محمد . للدكتور هيكل ، ص : ١٤٠

وفي ليلة الهجرة أسر الرسول ﷺ إلى «على» أن يتسجى بُرده الحضرمي الأخضر، وأن ينام في فراشه، وأمره أن يتخلف بعده بمكة حتى يؤدي عنه الودائع التي كانت عنده للناس^(٥) وأخى رسول الله ﷺ بين أصحابه من المهاجرين والأنصار، حين نزلوا المدينة، ليذهب عنهم وحشة الغربة، ويؤنسهم من مفارقة الأهل والعشيرة، ويشد أزر بعضهم ببعض، ثم أخذ بيد «على بن أبي طالب» فقال: هذا أخى.

فكان رسول الله ﷺ و«على بن أبي طالب» رضى الله عنه، أخوين^(٦).
لقد رياه رسول الله ﷺ صغيراً، وكان رضى الله عنه، يعيش في بيته كأحد أبنائه. وكان أول من أسلم من الذكور، وأخى رسول الله ﷺ بينه وبينه، وزوجه بأحب بناته إليه: «فاطمة»، رضى الله عنها.

ثم إن شجاعته الفذة، وإخلاصه النادر للرسول ﷺ وتقواه، وزهده.. كل ذلك مشهور، لا يحتاج إلى توضيح، ولذلك يقول الدكتور «طه حسين» بحق: ولو قد قال المسلمون بعد وفاة النبي: إن «علياً» كان أقرب الناس إليه، وكان ربيبه، وكان خليفته على ودائعه، وكان أخاه يحكم تلك المؤاخاة، وكان ختنه، وأبا عقبه، وكان صاحب لوائه، وكان خليفته في أهله، وكانت منزلته منه بمنزلة «هارون» من «موسى» بنص الحديث عن النبي نفسه.

لو قد قال المسلمون هذا كله، واختاروا «علياً» يحكم هذا كله للخلافة، لما أبعدوا، ولا انحرفوا^(٧).

ولا غرابة، والأمر كذلك أن: «كان جمع من الصحابة» يرى أن علياً أفضل من «أبي بكر» و«عمر» وغيرهما:

وذكروا أن ممن كان يرى هذا الرأي «عماراً» و«سلمان الفارسي» و«جابر بن عبد الله»، و«العباس» و«بنية» و«أبي بن كعب» و«حذيفة» إلى كثير غيرهم^(٨).

ولكن اجتماع الثقيفة انتهى باختيار «أبي بكر»، رضى الله عنه، خليفة للمسلمين، كما سبق

(٥) المصدر نفسه. ص: ٢١١

(٦) سيرة (ابن هشام) - والروض الأث: ص ١٨

(٧) عتبان للدكتور «طه حسين». ص ١٥٢

(٨) حبر الإسلام. ص: ٣٧٨

أن يبناء ، فامتنع « على » ، رضى الله عنه ، عن البيعة ، لاعتقاده ، أنه أحق بالخلافة ،
والحديث التالى يبين موقفه .

فى صحيح البخارى : حدثنا « يحيى بن بكير » .. عن « عائشة » ، أن فاطمة - عليها
السلام - بنت النبى ﷺ أرسلت إلى « أبى بكر » تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ ، مما أفاء الله
عليه (بالمدينة) و (فذك) وما بقى من خمس خيبر ، فقال « أبو بكر » .
إن رسول الله ﷺ قال :

لا نورث ، ما تركنا صدقة ؛ إنما يأكل آل محمد فى هذا المال . وإنى والله لا أغير شيئاً من
صدقة رسول الله ﷺ عن حالها التى كان عليها فى عهد رسول الله ﷺ ، ولأعملن فيها بما عمل
به رسول الله ﷺ فأبى « أبو بكر » أن يدفع إلى « فاطمة » منها شيئاً ، فوجدت « فاطمة » على
« أبى بكر » فى ذلك ، فهجرته ، فلم تكلمه حتى توفيت .

وعاشت بعد النبى ﷺ ستة أشهر ، فلما توفيت ، دفنها زوجها « على » ليلاً ، لم يؤذن بها
« أباً بكر » . وصلى عليها . وكان « لعل » من الناس وجه حياة « فاطمة » ، فلما توفيت استنكر
« على » وجهه الناس ، فالتمس مصالحة « أبى بكر » ، ومبايعته ، ولم يكن يبيع تلك الأشهر ،
فأرسل إلى « أبى بكر » أن اتنا : ولا يأتنا أحد معك . كراهية أن : يحضر « عمر » ، فقال
« عمر » :

لا والله لا تدخل عليهم وحدك . فقال « أبو بكر » :

وما صيتهم أن يفعلوا بى ؟ والله لآتينهم .

فدخل عليهم « أبو بكر » ، فتشهد « على » فقال :

إنا قد عرفنا فضلك ، وما أعطاك الله ، ولم ننفس عليك خيراً ساقه الله إليك ، ولكنك
استبددت علينا بالأمر ، وكنا نرى ، لقربتنا من رسول الله ﷺ نصيباً ، حتى فاضت عينا
« أبى بكر » . فلما تكلم « أبو بكر » قال :

والذى نفسى بيده ، لقراءة رسول الله ﷺ أحب إلى أن أصل من قرابتى ، وأما الذى شجر
بنى وبينكم من هذه الأموال : فلم آل فيها عن الخير ، ولم أترك أمراً رأيت رسول الله ﷺ يصنعه
فيها إلا صنعته .

فقال « على » « لأبى بكر » : موعذك العشية للبيعة .

فلما صلى « أبو بكر » الظهر ، رقى المنبر فتشهد ، وذكر شأن « على » ، وتحلفه عن البيعة ،

وعذره بالذى اعتذر إليه ، ثم استغفر .

وتشهد « على » فعظم حق « أبي بكر » ، وحديث : أنه لم يحملة على الذى صنع نقاسة على « أبي بكر » ، ولا إنكاراً للذى فضله الله به ، ولكننا كنا نرى لنا فى هذا الأمر نصيباً ، فاستبد علينا ، فوجدنا فى أنفسنا .

فسر بذلك المسلمون ، وقالوا : أصبت . وكان المسلمون إلى « على » قريباً حين راجع الأمر بالمعروف^(٩) . ١ هـ .

بايع « على » « أبا بكر » فى إخلاص المؤمن الصادق الإيمان ، وأخذت حياته تسير فى مجراها الطبيعى : زهد ، وتقوى ، وعلم ، وورع ، واستمر منارة يهتدى بها الحائر ، ومثلاً أعلى يسير على هداه من رغب عن سنن الباطل ، وطمع إلى رضوان الله .

وتوفى « أبو بكر » - رضوان الله عليه - بعد أن عهد بالخلافة إلى « الفاروق » ، فاجتمعت كلمة المسلمين على « ابن الخطاب » ، فقادهم جهده إلى مرضاة الله ، وكان « على » فى زمنه ، كما كان فى زمن « أبي بكر » ، المنارة والمثل الأعلى .

وكان كل شئ « يرشح » « علياً » للخلافة بعد موت « عمر » : قرباته من النبي ﷺ وسابقته فى الإسلام ، ومكانته بين المسلمين ، وحسن بلائه فى سبيل الله ، وسيرته التى لم تعرف العوج قط ، وشدة فى الدين ، وفقهه بالكتاب والسنة ، واستقامة رأيه فى كل ما عرض عليه من المشكلات . ولئن تخرج المسلمون من تقديمه على « أبي بكر » : لأنه كان رفيع المكانة عند النبي ﷺ وثانى اثنين فى الغار ، ولأنه خلف « النبي » على الصلاة بالناس .

ولئن تخرج المسلمون من تقديمه على « عمر » ، لمكانة « عمر » أولاً ، ولعهده « أبي بكر » بالخلافة إليه ثانياً .

لقد كان المسلمون يستطيعون أن يختاروا « علياً » للخلافة ، لا يجدون بذلك بأساً ، ولا يلقون فيه حرجاً . « فمهر » قد رشحه ، ومكانته ترشحه ، ثم هو كان بعد ذلك من قوة العصبية فى العرب عامة ، وفى قريش خاصة ، بالمرتلة التى كان فيها « عبد الرحمن بن عوف » .

فهو قد أصهر إلى « قريش » ، وأصهر إلى « مضر » ، وأصهر إلى « ربيعة » ، وأصهر إلى

(٩) البخارى : ويجب أن تأخذ هذا الحديث بتحفظ فيما يتعلق بتفاصيله وتعبيراته . فهو رواية السيدة « عائشة » - رضى الله عنها - وقد يكون فيه « بطريقة لا شعورية » - وبعض ما يفيض من شأن « على » . ولكنه صحيح فيما يرمع به من امتناع « على » عن البيعة . ومن تحديد الرمز الذى امتنع فيه . ولهذا أهميته .

« الجانية » ، وكان له بنون من نسائه على اختلاف قبائلهن . فلو قد ولى الخلافة قبل أن يفتقر الناس لكان خليفاً أن يقارب بين العصبيات المتباعدة ، وأن يجمع الناس على طاعته ، وأن يحملهم على الجادة كما قال « عمر » .

ولكن المسلمين لم يختاروه لأمرين :

أحدهما : خوف قريش أن تستقر الخلافة في « بنى هاشم » إن صارت إلى أحد منهم . وقد بينت الحوادث أن « علياً » لم يكن لينقل الخلافة بالوراثة ، فهو قد سار سيرة « النبي » وسيرة « عمر » ، فلم يعهد لأحد من بعده .

والآخر : أن « علياً » لم يقبل ما عرضه عليه « عبد الرحمن » من أن يبايع على كتاب الله ، وسنة رسوله ، وفعل « أبي بكر » و « عمر » لا يجيد عن شيء من ذلك . تخرج « علي » من أن يعطى هذا العهد ، مخافة أن تضطره الظروف إلى أن يقصر عن الوفاء به كاملاً ، فعرض أن يبايع على أن يلزم كتاب الله ، وسنة رسوله ، وسيرة الشيخين بقدر جهده وطاقته ^(١٠) .

وللمرة الثالثة لم يتولى سيدنا « علي » الخلافة : وإنما تولاها سيدنا « عثمان » واستمر سيدنا « علي » المنارة ، والهدى ، والمثل الأعلى . وحدثت الأحداث التي انتهت بقتل سيدنا « عثمان » .. وتولى سيدنا « علي » الخلافة فلم يتغير سلوكه ، ولم ينحرف عن الجادة .

وقد عاش « علي » قبل الفتوح ، كما عاش بعد الفتوح ، عيشة هي إلى الخشونة والشظف ، أقرب منها إلى الرقة واللين : فلم يتجر ، ولم يتسع ، وإنما اقتصر على عطائه يعيش منه ، ويرزق أهله ، ويستثمر فضوله في مال اشتراه ^{بشيء} ، ثم لم يزد عليه .

ولما مات لم تحص تركته بالألوف ، فضلاً عن عشرات أو مئتين أو الملايين ، وإنما كانت تركته كما قال « الحسن ابنه » في خطبة له : سبعة درهم ، كان يريد أن يشتري بها خادماً .

وكان « علي » في أثناء خلافته القصيرة ، يلبس خشن الثياب ، والمرقع منها ، ويحمل الدرة ، ويمشي في الأسواق ، فيعظ أهلها ، ويؤدبهم ، كما كان يفعل « عمر » . فكان هذا دليلاً على أن « عمر » كان صادق الفراسة حين قال : (لو ولوا الأجلح لحملهم على الجادة) ^(١١) .

حقاً لقد كان سيدنا « علي » مثلاً سامياً في الدين والأخلاق ، ومع ذلك فإنه لم يكدهم يتولى الخلافة بعد مقتل سيدنا « عثمان » ، حتى اضطرب الأمر ، واختل النظام .

(١٠) عثمان « للدكتور طه حسين » . ص . ١٥٢ - ١٥٣

(١١) عثمان . ص : ١٥

أراد سيدنا « علي » أن يقود الناس إلى الآخرة ، فإذا هم متطلعون إلى الدنيا . وأراد أن يوجههم إلى الله ، فإذا بالمادة قد غلبت عليهم ، ولقد عاش طيلة خلافته في جلاذ وصراع ، ضد الأهواء ، والشهوات ، والدنيا .
وفي النهاية لقي مصرعه على يد « عبد الرحمن بن ملجم » . وتغلبت الأهواء ، والشهوات ، والدنيا . ممثلة في « معاوية » .

وانتصرت الدنيا ، ولكن كان للآخرة عشاقها ومحبوها ، وهؤلاء لم يتوانوا في نصرة « علي » حياً ، فلما قتل أخذوا يذكرون حياته الحافلة بصالح الأعمال وجليلها ، وأخذت صورة « علي » - بمر الزمن - تلبس ، شيئاً من هالة الإجلال .. والتقدیس .. والتزیه .. والربانية .. والألوهية .. و.. وهل من مزيد؟ .

كانت « الشيعة » - في بدء أمرها - محبة كمحبة « سلمان الفارسي » (لآل البيت) ثم أصبحت محبة ، وعطفاً ، وشفقة ، حينما اعتقد بعض الناس : أن (البيت العلوي) لم يأخذ المكانة اللائقة في المجتمع . فلما أصبح الظلم : اضطهاداً ، وتعذيباً ، وتشتيئاً ، وبتراً للأعضاء ، وسحلاً للعيون ، وقتلاً .. تكونت (الشيعة) بالمعنى الاصطلاحي المعروف الآن .. وكان رجال (البيت العلوي) ومن يعطف عليهم ، يفقدون الفكرة ، ويمدون بها استطاعوا من مال ، ومن تشجيع ..

ولكن الأفكار - إذ ذاك - لم تكن تسير بالمال والتشجيع فحسب ، وإنما كانت تتطلب سنداً من الدين لا مناص منه .

ولجأت (الشيعة) إلى القرآن ، وإلى السنة ، تستمد منها - في يسر ، أو في تعسف - ما يعينها على ما تريد ..

وآل أمر (الشيعة) إلى شيع ، وأفرط الكثير منها في « علي » وغالى ، والحب - حقاً - يعمى ويصم : فكان من ذلك ، الغلاة .

ولعل فيما تقدم ، ما يدل على أن أصل (الشيعة) لم يكن يهودياً ، ولم يكن فارسياً ، كما يزعم بعض المستشرقين ، وإنما نشأت الشيعة نشأة طبيعية ، ونمت نمو طبيعياً .

فرق الشيعة :

وبرغم أن (الشيعة) تفرقت إلى ما لا يكاد يحصى من أحزاب ، فإنه من الممكن تقسيمها إلى :

١ - غلاة .

٢ - إسماعيلية ، وما تفرع عنها .

٣ - إمامية اثنا عشرية .

٤ - زيدية .

أما الثلاثة ، فقد بادوا ، وانقرضوا ، وقد تبرأ منهم الشيعة : الإمامية منهم ، والزيدية . يقول الشيخ « محمد الحسين آل كاشف الغطاء » ، في رده على بعض الناقدين (للشيعة) . (فهل مراده ما يسمونه : (غلاة الشيعة) ، (كالخطائية) ، و (الغرابية) و (العلياوية) و (المُحمَّسة) ، و (البزيعية) ، وأشباههم من الفرق الهالكة (المنقرضة) التي نسبتها إلى الشيعة من الظلم الفاحش ، وما هي إلا من الملاحدة : (كالقرامطة) ، ونظائرهم . أما (الشيعة الإمامية) ، (وأنتمهم) (ع) فيبرهون من تلك الفرق (براءة التحريم)^(١٢) .

أما « عبد الله بن سبأ » الذي يلصقونه (بالشيعة) أو يلصقون (الشيعة) به - فهذه كتب (الشيعة) بأجمعها تعلن بلعنه ، والبراءة منه ، وأخف كلمة تقولها كتب رجال (الشيعة) في حقّه ، ويكتفون بها عن ترجمة حاله عند ذكره في حرف العين هكذا : « عبد الله بن سبأ » ألن من أن يذكر^(١٣) .

وأما (الإسماعيلية) ، وهم منتشرون في الهند ، والباكستان ، وجنوب إفريقيا وشرقها : فلسنا الآن بصدد الحديث عنهم ، وعن مذهبهم ، وقربه وبعده عن الدين ، وصلته أو عدم صلته بالأفلاطونية الحديثة أو بغيرها من مذاهب ، وستترك ذلك لفرصة أخرى إن شاء الله . سقتصر في الحديث إذاً على (الإمامية الاثني عشرية) و (الزيدية) .

و (الشيعة الإمامية الاثنا عشرية) يمثلون - كما يقول الشيخ « محمد الحسين آل كاشف الغطاء » - أكثرية أهل السواد في (العراق) ، وتسعة أعشار (إيران) ، وجماعات في (القفقاز)

(١٢) أصل الشيعة ، ص . ٤٦ - ٤٧

(١٣) أصل الشيعة . ص : ٥٠

من (الاتحاد السوفيتي) وجبل (عامل) من (الشام) ، وجزر (البحرين) ، و (الكويت) ، وسواحل (الأحساء) ، و (الهند) ^(١٤) .

ويقول «الدكتور أحمد أمين» : ويبلغ (الإمامية) الآن نحوًا من سبعة ملايين في (فارس) ، ونحو مليون ونصف في (العراق) ، وخمسة ملايين في (الهند) ^(١٥) .

و (الزيدية) هم (الشعب اليمني) على الخصوص .

١ - والإمامية والزيدية يتفقون على أن «عليًا» أفضل الخلق بعد رسول الله ﷺ .

٢ - وأنه لذلك كان أحق بالخلافة من «أبي بكر» و «عمر» .

أما فيما عدا هذا ، فلا يكادون يتفقون على شيء .

مذهب الإمامية :

والإمامية مجمعون على أن النبي ﷺ نص على استخلاف «علي بن أبي طالب» باسمه ، وأظهر ذلك وأعلنه ، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي ﷺ ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنه جائز للإمام في حالة النقص أن يقول : إنه ليس بإمام ، وأبطلوا جميعًا الاجتهاد في الأحكام ، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس ، وزعموا أن «عليًا» ، رضوان الله عليه ، كان مصيبًا في جميع أحواله ، وأنه لم يخطئ في شيء من أمور الدين .. وأنكروا الخروج على أئمة الجور ، وقالوا : ليس يجوز ذلك دون الإمام المنصوص على إمامته ..

وهم يدعون «الإمامية» ، لقولهم بالنص على إمامة «علي بن أبي طالب» ^(١٦) .

وسميت : الإمامية الاثنا عشرية ، لأنها تُسَلِّسُ الأئمة إلى الثاني عشر «محمد بن الحسن بن علي» ، وهو الغائب المنتظر عندهم ، الذي يدعون أنه سيظهر فيملا الأرض عدلاً ، بعد أن ملئت ظلمًا وجورًا .

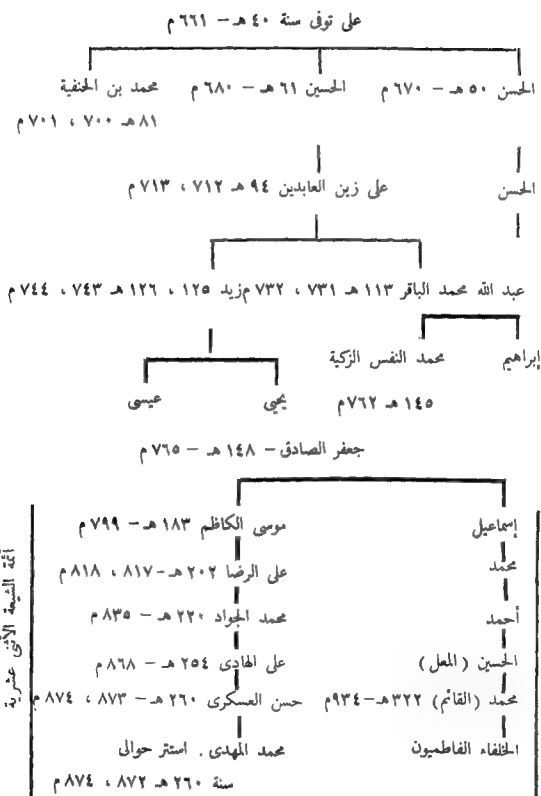
والشجرة التالية تبين تسلسل الأئمة عند فرق (الشيعة) نقلًا عن المستشرق «بارنارد لويس» .

(١٤) أصل الشيعة .

(١٥) ضحى الإسلام - ص ٢١٣ .

(١٦) مقالات الإسلاميين ص ٨٧ - ٨٨ ط النهضة المصرية .

آل علي



الزيدية :

وكان « الإمامية » ، و « الزيدية » في بدء أمرهما : حزبا واحدا ، ثم اختلفا ، والسبب في اختلافهما لم يكن أصلا من أصول الدين ، وإنما كان حول « الإمامة » ، وهويين وجهة نظر كل منهما فيها .

يقول - البغدادي : « وسبب افتراقهما » أن « زيد بن علي » قد بايعه على إمامته خمسة عشر ألف رجل من أهل الكوفة ، وخرج بهم على والي العراق ، وهو « يوسف بن عمر » الثقي عامل « هشام بن عبد الملك » على العراقيين ، فلما استمر القتال بينه وبين « يوسف بن عمر » الثقي ، قالوا له :

« إنا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا برأيك في « أبي بكر » ، و « عمر » اللذين ظلما جدك على بن أبي طالب » .

فقال « زيد » :

إني لا أقول فيها إلا خيرا ، وما سمعت أبي يقول فيها إلا خيرا ، وإنما خرجت على « بنى أمية » الذين قاتلوا جدي « الحسن » . وأغاروا على المدينة يوم الحرة ، ثم رموا بيتا لله بحجر « المنجنيق » ، والنار ففارقوه عند ذلك - حتى قال لهم : رفضتموني ! ومن يومئذ سماوا : « رافضة » ..

وبقي « زيد » في مقدار مائتي رجل ، وقاتلوا جند « يوسف بن عمر » الثقي ، حتى قتلوا عن آخرهم ، وقتل « زيد » ، ثم نيش من قبره وصلب ، ثم أحرق بعد ذلك (١٧) .

والزيدية يرون أن الأدلة الخاصة بإمامة « علي » - رضى الله عنه - اقتضت تعيينه بالوصف لا بالشخص ، وتقصير الناس إنما أتى من حيث أنهم لم يضعوا الوصف في موضعه . وهم لا يتبرءون من « الشيخين » ، ولا يطعنون في إمامتهما . مع قولهم بأن « عليا » (١٨) أفضل منهما :

ذلك أنهم يجوزون إمامة المفضل مع وجود الأفضل . ويشترطون أن يكون « الإمام » عالما ، زاهدا ، جوادا ، شجاعا ، ويخرج داعيا إلى إمامته .

(١٧) الفرق بين الفرق للبغدادي : ص ٢٥ - ط المعارف .

(١٨) « ابن خلدون » . ص : ١٣٩ - ط عبد الرحمن محمد

وقد كان « زيد » يناظر أخاه « محمد الباقر » على اشتراط الخروج في الإمام ، فليزمه « الباقر » ألا يكون أبوهما « زين العابدين » إمامًا ، لأنه لم يخرج ، ولا تعرض للخروج :
وكان « الباقر » ينهى عليه أيضًا مذاهب « المعتزلة » وأخذها إياها عن « واصل بن عطاء » (١٩) .

و « الزيدية » سمو بذلك نسبة إلى صاحب المذهب ، وهو « زيد بن علي بن الحسين السبط » .

وقد ساق الزيدية « الإمامة » على مذهبهم فيها ، وأنها باختيار أهل الحل والعقد ، لا بالنسب ، فقالوا بإمامة « علي » ، ثم ابنه « الحسن » ، ثم أخيه « الحسين » ، ثم ابنه « علي زين العابدين » ، ثم ابنه « زيد بن علي » ، وهو صاحب هذا المذهب ، وخرج بالكوفة ، داعيًا إلى « الإمامة » ، فقتل وصلب .

وقال الزيدية بإمامة ابنه « يحيى » من بعده ، فضى إلى « خراسان » بعد أن أوصى إلى « النفس الزكية » فخرج بالحجاز ، وتلقب « بالمهدي » ، فأرسل إليه « المنصور » جيشًا ، فقتل . بعد أن عهد إلى أخيه : « إبراهيم » الذي قتل « بالبصرة » (٢٠) ..

الشيعة وأصول الإسلام :

نرى مما سبق : أن الشيعة تكونت في المبدأ حبًا في « علي » : لقرابته من الرسول ﷺ ولشخصيته الفذة . ثم تطورت فأصبحت « حزب البيت العلوي » .

ونظرياتهما دارت - أولاً وبالذات - حول الإمامة ، وحول الإمام :

« فالمهدي » إمام من أئمتهم ، يعود فيملأ الأرض عدلاً . كما ملئت جوراً .

و « العصمة » لأئمتهم ، لا شك فيها ، بحسب نظرهم .

و « الغيبة » التي تعقبها « الرجعة » إنما هي لإمام : هو آخر الأئمة ، اختفى ، وهم في انتظار

عودته ، مها طال الزمن .

و « الثقيفة » إنما وجبت لإحكام العمل ، حتى يتولى « البيت العلوي » الرياسة ..

أين الخلاف في الأصول في كل هذا ؟ .

(١٩) مقدمة « ابن خلدون » . ص : ١٤٠ .

(٢٠) مقدمة « ابن خلدون » . ص : ١٤٠ . ط عبد الرحمن محمد

يقول الشيخ « محمد الحسين آل كاشف الغطاء » فيما يتعلق بموقف « الشيعة الإمامية » من الغلاة الذين يتبرأ منهم كل مسلم :

أما الشيعة الإمامية ، وأعني بهم جمهرة العراق ، وإيران ، وملايين من مسلمي الهند ، ومثأت الألوف في سوريا ، وأفغانستان ، فإن جميع تلك الطائفة ، من حيث كونها شيعة : يبرءون من تلك المقالات . ويعدونها من أشنع الكفر والفضلالات : وليس دينهم إلا التوحيد المحض ، وتنزيه الخالق عن كل مشابهة للمخلوقات ، أو ملايسة لهم ، في صفة من صفات النقص ، والإمكان ، والتغير ، والحدوث ، وما ينافي وجوب الوجود ، والقدم ، والأزلية ، إلى غير ذلك من التنزيه . والتقدير المشحونة به مؤلفاتهم في الحكمة ، والكلام من مختصره : كالتجريد ، أو مطولة كالأسفار ، وغيرها مما يتجاوز الألوف ، وأكثرها مطبوع منتشر ، وجلها يشتمل على إقامة البراهين الدامغة على بطلان التناسخ ، والاتحاد ، والحلول ، والتجسيم ^(٢١) .

رأينا في الشيعة :

« الشيعة » : حزب ، وهم لذلك يزيفون كل ما يقف عقبة في سبيل توطيد مركزهم ، ويتهافتون على كل ما يتهمون أنه يساعدهم ، ويؤولون التاريخ حسب ما تهوى نفوسهم : فإذا ما تركنا العصبية جانباً فإننا نرى - في إخلاص - أنه لو كان هناك ما يشبه - ولو من بعد - أن يكون رغبة « للرسول » في أن يتولى « على » الأمر من بعده ، لسارع « أبو بكر » و « عمر » إلى بيعته .

إن إخلاص « أبي بكر » و « عمر » لله ، ولرسوله ، وللدين ، أسمى وأجل من أن يتطرق إليه ظل من الشك .

وسيدنا « عمر » - رضى الله عنه - حينما دهمته الطعنة المشؤمة ، وأوشك أن يلاقى ربه ، وأراد أن يخرج من الدنيا ، ولم يأل جهداً في الإخلاص لربه ، وللأمة الإسلامية .. لم يول « علياً » ، وإنما جعل الأمر شورى ، بين ستة نفر ، هم أمثل الأمة الإسلامية في نظره ، ومن بينهم « على » رضوان الله عليه .

ولم ينته مجلس الشورى هذا باختيار « على » .

ولما تنازل « عبد الرحمن بن عوف » عن ترشيح نفسه ، ليعتار الخليفة - وكان الأمر بيده - لم يختَر « علياً » وإنما اختار « عثمان » رضي الله عنها .

ثم إنه قد امتنع عن بيعة « علي » « سعد بن أبي وقاص » بطل (الفادسية) وفاتح (فارس) وأول من رمى بسهم في سبيل الله ، وأحد هؤلاء الذين توفى « الرسول » وهو راض عنهم ، ومطمئن إليهم .

وامتنع عن بيعته « عبد الله بن عمر » ، الرجل الزاهد ، الورع ، الذي أثر الله في كل تصرفاته .

وامتنع عن بيعته أيضاً « أسامة بن زيد » - وصلته (بالرسول) معروفة - وتقدير (الرسول) له أشهر من أن يتأري فيه اثنان .

وامتنع عن بيعته « محمد بن مسلمة » ، ومكانته في الأنصار معروفة .

وامتنع عن بيعته غير هؤلاء ممن أراد السلامة لدينه ، والبعد عن الفتن .

على أن أصول الإسلام العامة تستوجب المساواة بين المسلمين في الحقوق ، والواجبات ، ونجعل الأكرم هو الأتقى .

والحق أن الأمة الإسلامية - على اختلاف طبقاتها - تقدر « علياً » تقديرًا كريمًا ، وتنزله من نفسها منزلة سامية ، أما ما وراء ذلك من آراء (الشيعة) الغالية منهم والمعتدلة ، فليس دينًا ، وليس ضرورة عقلية .

وإننا لنعتقد - في إخلاص - أن الزمن كفيل برد (الشيعة) إلى السنن القويم . وبالله التوفيق .

٢ - الخوارج : نشأتهم :

(الشيعة) (حزب ديني) كما رأينا ، (والخوارج) هم (الحزب الديني المعارض) . أما « معاوية » وأنصاره فإنهم ليسوا (حزبًا دينيًا) وإنما هم (حزب سياسي) بحت . أما كيفية نشأة (الخوارج) فإنه لما صار « علي » و « معاوية » إلى (صفين) حين انكسرت سيوف الفريقين ، ونصلت رماحهم ، وذهبت قواهم ، وجثوا على الركب ، فوهم بعضهم على بعض . قال « معاوية » « لعمر بن العاص » :

يا « عمرو » ألم تزعم : أنك لم تقع في أمر فظيع فأردت الخروج منه إلا خرجت ؟ قال :

بلى ! قال :

فما أخرج مما نزل ؟ قال له « عمرو بن العاص » :

فلى عليك ألا تخرج (مصر) من يدى ما بقيت . قال :

لك ذلك ، ولك به عهد الله وميثاقه . قال :

فأمره بالمصاحف فترفع ، ثم يقول أهل (الشام) لأهل (العراق) : يا أهل العراق كتاب الله بيننا وبينكم ، البقية البقية ، فإنه إن أجابك إلى ما تريده خالفه أصحابه ، وإن خالفك خالفه أصحابه .

وكان « عمرو بن العاص » فى رأيه الذى أشار به كأنه ينظر إلى الغيب من وراء حجاب رقيق (٢٢) .

فأمر « معاوية » أصحابه برفع المصاحف ، وبما أشار عليه « عمرو بن العاص » ففعلوا ذلك ، فاضطرب أهل (العراق) على « على » - رضوان الله عليه ، وأبوا عليه إلا التحكيم ، وأن يبعث « على » حكماً ، ويبعث « معاوية » حكماً ، فأجابهم « على » إلى ذلك ، بعد امتناع أهل (العراق) عليه ألا يجيبهم إليه .

فلما أجاب « على » إلى ذلك ، وبعث « معاوية » وأهل (الشام) « عمرو بن العاص » حكماً ، وبعث « على » وأهل (العراق) « أبا موسى » حكماً وأخذ بعضهم على بعض اليهود والموائيق - اختلف أصحاب « على » عليه وقالوا :

قال الله تعالى :

(فَقاتلوا التى تَبغى حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ) ، ولم يقل حاكموهم ، وهم البغاة ، فإن عدت إلى قتالهم ، وأقررت على نفسك بالكفر - إذ أجبتهم إلى التحكيم - وإلا نابذناك ، وقاتلناك . فقال « على » - رضوان الله عليه -

قد أبيت عليكم فى أول الأمر ، فأبيتهم إلا إجابتهم إلى ما سألوا ، أجبناهم وأعطيناهم اليهود والموائيق ، وليس يسوغ لنا القدر .

فأبوا إلا خلعه وإكفاره « بالتحكيم » وخرجوا عليه ، فسموا (خوارج) لأنهم خرجوا على « على بن أبى طالب » - رضوان الله عليه (٢٣) .

(٢٢) مقالات الإسلاميين . ص : ٦١ .

(٢٣) مقالات الإسلاميين . لأبى الحسن الأشعري ، ص : ٦٤ ط النهضة

ألقاب الخوارج :

و (للخوارج) ألقاب عدة : منها : الوصف لهم بأنهم (خوارج) ، ومنها : (الحرورية) ، و (الشراة) ، و (المارقة) ، و (المحكّمة) .

وهم يرضون بهذه الألقاب كلها ، إلا (المارقة) ، فإنهم ينكرون أن يكونوا (مارقين) من الدين ، كما يبرق السهم من الرمية^(٢٤) .

والسبب الذى سموا له : «خوارج» : خروجهم على «على بن أبى طالب» .

والذى له سموا : «مُحكّمة» إنكارهم «الحكمين» وقولهم : لا حكم إلا الله .

والذى له سموا : «حرورية» : نزولهم بـ «حرارة» فى أول أمرهم .

والذى له سموا : «شراة» : قولهم : شربنا أنفسنا فى طاعة الله ، أى بعناها «بالجنة»^(٢٥) .

ما يجمع الخوارج :

وقد اختلفوا فيما يجمع «الخوارج» على افتراق مذاهبهم : فذكر «الكعبى» فى مقالاته^(٢٦) : أن الذى يجمع «الخوارج» على افتراق مذاهبها : إكفار «على» و «عثمان» و «الحكمين» و أصحاب الجمل ، وكل من رضى بتحكيم الحكمين ، والإكفار ، بارتكاب الذنوب ، ووجوب الخروج على الإمام الجائر .

ويرى «أبو الحسن الأشعرى» : أن «الخوارج» بأسرهم يثبتون إمامة «أبى بكر» و «عمر» ، وينكرون إمامة «عثمان» ، رضوان الله عليهم ، فى وقت الأحداث التى نقم عليه من أجلها ، ويقولون بإمامة «على» قبل أن يحكم ، وينكرون إمامته لما أوجب إلى التحكيم ، ويكفرون معاوية و «عمر بن العاص» و «أبا موسى الأشعرى» ، ويرون أن الإمامة فى «قريش» وغيرهم إذا كان القائم بها مستحقاً لذلك ، ولا يرون إمامة الجائر^(٢٧) . ولم يرض «الأشعرى» ما حكاه «الكعبى» من إجماعهم على تكفير مرتكب الذنوب .

(٢٤) مقالات الإسلاميين . ص : ٩١ .

(٢٥) مقالات الإسلاميين . ص : ١٩١ .

(٢٦) الفرق بين الفرق . ص : ٥٥ ط المعارف .

(٢٧) مقالات الإسلاميين . ص : ١٨٩ ط النهضة المصرية .

والحق أن (التَّجِدَات) من (الخوارج) لا يكفرون مرتكبى الذنوب من موافقيهم . ولقد قالوا :

إن صاحب الكبيرة من موافقها كافر نعمة ، وليس بكافر دين (٢٨) .

النقاش بينهم وبين الإمام على :

ولم يبدأ الإمام « على » في حربهم إلا بعد أن أرسل « ابن العباس » لناقشتهم ، وبعد أن ناقشهم هو نفسه .

وفيما يلى نط مختصر مما كان يدور إذ ذاك ، فقد وقف الإمام « على » وقال :

يا قوم ماذا نقمت على : حتى فارقتموني لأجله ؟ قالوا :

قاتلنا بين يديك يوم الجمل ، حتى هزمتنا أصحاب الجمل : فأبحت لنا أموالهم ، ولم تبج لنا نساءهم وذرائعهم !!! وكيف نُحل مال قوم وتحرم نساءهم وذرائعهم ؟ وقد كان ينبغي لك أن تحرم علينا الأمرين معاً ، أو تبيحها لنا معاً !! فقال « على » رضوان الله عليه :

أما أموالهم فقد أبجتها لكم بدلا مما أغاروا عليه من (بيت المال) الذى كان بالبصرة قبل أن أصل إليهم ، ولم يكن لنسائهم وذرائعهم ذنب ، فإنهم لم يقاتلونا ، وكان (حكيم) ، (حكم) المسلمين ، ومن لم يحكم له بالكفر من النساء والولدان : لم يمسس به ، ولا استرقاه ، وبعد ، لو أبجت لكم نساءهم فن كان منكم يأخذ عائشة : زوج النبي ﷺ في قسمه ؟ فلما سمعوا هذا الكلام خجلوا وقالوا :

قد نقمتنا عليك سبياً آخر وهو :

إنك يوم (التحكيم) كتبت اسمك في كتاب الصلح : إن أمير المؤمنين « على بن أبى طالب » وو معاوية « حكما فلانا ، فنازعك « معاوية » وقال :

لو كنا نعلم أنك أمير المؤمنين ما خالفناك ، فحوت اسمك ، فإن كانت إمامتك حقاً فلم رضيت به ؟

فقال أمير المؤمنين :

إنما فعلت كما فعل النبي ﷺ حين صالح «سهيل بن عمرو» وكتب في كتاب الصلح : هذا ما صالح عليه «محمد» رسول الله «سهيل بن عمرو» .

فقال «سهيل» :

لو علمنا أنك رسول الله ما خالفناك ، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك ، فأمر النبي ﷺ بذلك حتى كتب :

هذا ما صالح عليه «محمد بن عبد الله» «سهيل بن عمرو» .

فقال لى رسول الله ﷺ إنك (ستبطل بمثله يوماً ما) .

فالذى فعلته كان يآذنه ، واقتداء به ﷺ .

قالت الخوارج :

لم قلت للحكمين : إن كنت أهلاً للخلافة فأثبتاني ، فإن كنت في شك من خلافتك فغيرك بالشك فيك أولى ؟

فقال «على» رضوان الله عليه :

إنما أردت أن أنصف الخصم ، وأسكن الثائرة ، ولو قلت (لحكمين) : احكما لى ، لم يرض بذلك «معاوية» ، وهكذا فعل النبي ﷺ مع نصارى نجران حين دعاهم إلى المباحلة فقال : (تعالوا ندعُ أبناءنا وأبناءكم ، ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم ، ثم نبتهل : فنجعل لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ) .

وهذا إنما قاله على سبيل الإنصاف ، لا على سبيل التشكيك ، وهو كقوله تعالى : (وَأَنَا أَوْلَىٰ بِآيَاتِكُمْ لَعَلَّ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) .

ولهذا حكم النبي ﷺ «سعد بن معاذ» في (بنى قريظة) ، والحق في الحقيقة كان لرسول الله ﷺ ثم إن (حكم) النبي ﷺ حكم بالعدل ، و(حكى) الذى حكمته خُذع ، فكان من الأمر ما كان (٢٩) .

ولكن السبب الرئيسى في خروجهم ، هو ما ذكرناه ، عندما تحدثنا عن نشأتهم .

تقدير الخوارج :

وليس من هنا هنا أن نستفيض في بيان (فرقهم) المتعددة ، وما بينها من فروق واختلافات ، فإن ذلك ، من وجهة النظر الفلسفي البحث (لا قيمة له) ، إذ أن (الخوارج) باعتبارهم (خوارج) لا رأى لهم - خاصة بهم - في مسائل الدين الأساسية من إيمان بالله ، ومن بحث في صفاته ، ومن دراسة في البعث . إلخ .

وقد كفانا الإمام «على» مثونة الرد عليهم في موقفهم منه .
أما رأيهم في (الإمامة) ، فإنه هو الرأي الذي يؤيده الاتجاه الحديث ، ويؤيده كل مخلص لدينه ، ووطنه .

ورأيهم في مرتكب الكبيرة يتفقون جميعاً عليه . ويكفي في هذا المقام أن نعيد ثانية قول الله تعالى :

(قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ) .

٣- المرجئة : المرجئة ومؤرخو الأديان :

إن حديث مؤرخي الملل والنحل عن (المرجئة) فيه خلط كثير . ولا يمكن للإنسان أن يستخلص مذهبهم إلا بعد إمعان في البحث ، في مختلف الكتب ، وبعد موازنة وترو وتعمق في النظر . والشيخ «زاهد الكوثري» يقول بحق عن صاحب (التبصير) .

«وللمصنف تساهل في شرح مذاهب (المرجئة)» . اهـ .

هذا التساهل في شرح مذاهب (المرجئة) لا يختص به صاحب (التبصير) فحسب : ذلك أن «الشهرستاني» يذكر (فرق المرجئة) فيذكر من بينها مثلاً (مرجئة الخوارج) .
والواقع : أنه ليس في (الخوارج مرجئة) ، و(الخروج) لا يمت إلى (الإرجاء) بأية صلة ؛ وهذا التعبير من ناحية معناه تعبير خطأ .

ويذكر «الشهرستاني» (مرجئة القدرية) .

و(القدرية) لفظ كان يطلق على (المعتزلة) ، و(المعتزلة) و(عبيدية) ، فلا يمكن أن يكون بينهم (مرجئة) ، والتعبير من ناحية المعنى خطأ أيضاً .

حقيقة أن هناك (مرجئة) يقولون (بالاختيار) ، ولكن القول بـ (الاختيار) وحده شيء ، والاعتزال شيء آخر .

ثم إن « الشهرستاني » يتمج من « غسان » المرجي ، لعهده « أبا حنيفة » من (المرجئة) ، ويقول : ولعله كذب كذلك عليه ، ويأخذ في تبرئة « أبي حنيفة » من تهمة (الإرجاء) ، ويتنحل مختلف الأسباب لإخراجه من (المرجئة) .

ولكنه في نهاية الفصل الذي عقده في كتابه (الملل والنحل) عن (المرجئة) يذكر رجال (المرجئة) ، فيعد من بينهم « أبا حنيفة » و« أبا يوسف » ، و« محمد بن الحسن » .

فأنت ترى من ذلك أن « الشهرستاني » يكذب من عده « أبا حنيفة » من (المرجئة) ، ثم لا تكاد تمضي بضعة صفحات حتى تراه - هو نفسه - يعهده من (المرجئة) .

وإذا بحث عن سبب النفور من المرجئة ، تفجؤك في كل مكان العبارة المشهورة التي تعزى إليهم :

لا تضر مع الإيمان معصية ، ولا تنفع مع الكفر طاعة .

وإذا سألت عن معنى هذه الجملة في دقة ، لا تكاد تقف على معنى محدد لها ، أو تقف على معنى - يلقي دون مبالاة - كما يقول « أبو البقاء » في الكليات (٣١) .

(المرجئة) هم يحكون بأن صاحب الكبيرة لا يعذب أصلاً ، وإنما العذاب للكفار - ١ هـ .

أكان (المرجئة) يقولون ذلك حقاً ؟ أم أن « أبا البقاء » لم يصور مذهبهم على ما هو عليه ؟

إن « الأشعري » في المقالات يقول :

واختلفت (المرجئة) في فجار أهل القبلة : هل يجوز أن يخلدهم الله في النار . إن أدخلهم

النار ؟ على خمسة أقاويل :

من ذلك نرى أن « الأشعري » يذكر اختلافهم ، لا في دخول النار فحسب ، وإنما في الخلود

فيها .

وفرق شاسع بين هذا القول ، وقول « أبي البقاء » فأى الرأيين هو الحق ؟

ثم إنك لا تعدم أن تجد من يعلل النفور من (المرجئة) بالحدِيث : المرجئة مجوس هذه الأمة ، مع أنه حديث غير صحيح أصلاً .

وحديث « صنفان من أمتي ليس لها من الإسلام نصيب (المرجئة) - (والقدرية) حديث موضوع ! » .

وليس بين أيدينا كتب (للمرجئة) نستخلص منها مذهبيهم .
لكل ذلك لم يكن من السهولة بمكان استخلاص الحق فيما يتعلق بهم .

نشأة المرجئة وتسميتهم :

كانت نشأة (المرجئة) نشأة طبيعية .

ذلك أن البيئة الإسلامية حينئذ ، كانت منقسمة على نفسها انقسامًا منكرًا ، وكل قسم منها ، يرمى الأقسام الأخرى بالكفر والفساد من غير ما تخرج .
كان في البيئة الإسلامية (خوارج) يرمون « عليًا » ومن تابعه : « معاوية » ومن تابعه بالكفر والفساد .

وكان فيها (عثمانيون) يعلنون أن من عداهم : (علويين) كانوا أم (خوارج) : كفار مارقون .

(والشيعة) يكفرون هؤلاء وأولئك .

وكل يشهد ذهنه ، ويعمل تفكيره ، ويبدل ما استطاع من جهد في الإتيان بالحجج لتبرير موقفه .

وكانت حجج كل فريق تأتي إرسالًا ، وتثال انشلالًا ، وتلبس صورة براءة ، تأخذ بالألباب ، وتستولى على الأفتدة .

ولم يأل (العرب) - الذين وصفهم القرآن بأن ألسنتهم حداد ، وأنهم ألدّ الخصام - جهدًا ، في تصوير خصومهم بأنهم حزب الشيطان ، وتصوير أنفسهم بأنهم حزب الله .

ما هو الحق - إذن - ياترى من بين هذه الحجج التي تتصارع ؟

رأى قوم أن معرفة ذلك أمر عسير . ما الموقف الحكيم إذن ؟

إن الموقف الحكيم : أن نرجئ أمرهم إلى الله .

ومن هنا كان اسم (المرجئة) .

آراؤهم :

إن هؤلاء الذين يتصارعون : يشهدون أن لا إله إلا الله ، وأن محمدًا رسول الله ، وهم يقيمون الصلاة ، ويؤتون الزكاة ، وعججون البيت ، وهذه كلها علامة المسلم الظاهرة ، وهى التى تدل على أن من أتى بها كان مسلمًا .

ثم إن وحدة الأمة التى عليها يرتكز عزها ومجدها ، وبها نصرة الإسلام وانتشاره . وإعلاء كلمة الله .

هذه الوحدة التى يحرص عليها كل مسلم ، تقتضى ألا نتنازع بالكفر بعد الإيمان .
(الشيعة) إذن ، و(العثمانيون) ، و(الخوارج) مسلمون .

ولكن هؤلاء القوم ، يحارب بعضهم بعضًا ، ويقتل بعضهم بعضًا ، ويأتون أعمالا كثيرة منكرة متبادلة فيما بينهم .

أهم مع ذلك مؤمنون ؟ أليس للإيمان صلة بالأعمال ؟
رأى المرجئة (أن الأعمال شئ) وأن الإيمان شئ آخر .
فالإيمان هو التصديق بالقلب ، فى ثقة واطمئنان .
والأعمال من فعل الجوارح .

حقيقة ، أن الإيمان من شأنه ، أن يصدر عنه العمل ، ولكن ليس من المحتم أن يصدر عنه العمل ، فقد تحول الحوائل ، وتمنع الظروف عن العمل ، ويكون الإيمان مجرد تصديق قلبى . وقد قال الله تعالى : (إِيَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ) .

وأمر الإيمان - إذن - والكفر : مرده إلى الله الذى يعلم السرائر .
ذلك أنه أمر قلبى ، لا تراه الأعين ، ولا تسمعه الآذان ، وأمر كل إنسان - إذن - إلى الله ، وهو وحده الذى يوفيه حسابه .

ولكن جريمة القتل التى ترتكب ، وجريمة التعدى على الأعراض التى تنهك ، ألا يخرج ذلك الإنسان عن حظيرة الإيمان ؟

هل تخرج الكبيرة المؤمن عن إيمانه ؟
يرى (المرجئة) أن الإيمان : هو التصديق كما سبق أن ذكرنا .

والتصديق : لا يزيله إتيان الكبيرة ، فالصديق العاصي : مؤمن عاص ، لم يزل عنه وصف الإيمان لعصيانه ، وسيتولى الله حسابه .

ولكن هل مقتضى الجريمة الخلود في النار؟

يرى (المرجئة) أن الخلود في النار خاص بالكفار .

أما المؤمن فقد يعفو الله عنه ، وقد يعاقبه ، ولكن مصيره في النهاية الجنة .

(قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ، إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ) .

(إن الله لا يغيرُ أن يُشركَ بِهِ ، وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ) .

مرد الأمر في العقوبة والمثوبة - إذن - إلى مشيئة الله الحرة المطلقة ، وعلى كل فآل المؤمنين في النهاية الجنة .

هذا رأى جمهورهم ، ولكن قلة منهم رأَت أن مآلهم : إنما مرده إلى الله ، الذى لا يتحتم عليه شيء .

ترى من هذا : أن نشأة (المرجئة) كانت طبيعية ، وأن أبحاثهم إنما دارت حول تحديد الإيمان ، وحول ما يترتب على هذا التحديد من خلود في النار أو عدمه . وهذا فى الواقع هو الأساس الأصيل ، وهذا هو الجوهر الأساسى لمذهب المرجئة ، إنهم يجمعون عليه وكان من الممكن أن نكتفى بهذا ونعد المرجئة نزعة ، نزعة إلى السلامة ، ولكن المؤرخين اتفقوا على عدها فرقة ، بل وقسموها إلى فرق . وكنا نحب ألا نجاريهم فى هذا ، بيد أن جواتاريخ للفكر الإسلامى يجعلنا - مع هذا التنبيه - نذكر شيئاً مما قاله المؤرخون ، إننا نذكر آراء (فرقتين) من (فرقهم) بعد أن ذكرنا الأصل الذى يجمعهم .

ونتعمد ذكر رأى هاتين (الفرقتين) بالذات ، لأن الأولى منها وهى : (اليُونُسِيَّة) ويعدها (الشهرستاني) من المرجئة الخالصة : ربما كانت السبب فى القولة الشائعة :

(لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة) .

وفى وهم « أبى البقاء » : (صاحب الكبيرة لا يعذب أصلاً) .

(الفرقة) الثانية : هى (فرقة) « أبى حنيفة » وأصحابه .

اليونسية :

(اليونسية) . هم أصحاب « يونس بن عون » .

وقد رأى الإيمان إنما هو المعرفة بالله ، والخضوع له ، ويتمثل في شيئين . أحدهما : ترك الاستكبار عليه . والثاني : المحبة له . فن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن .

وللمحبة لله والخضوع له عند « يونس » شأن كبير :

يجب أن يكون الخضوع لله على خلوص ويقين ، وأن تكون المحبة له صافية ، خالصة من كل شائبة ، يجب أن يسيطر الخضوع والمحبة على القلب سيطرة تامة ، ومن كان هذا شأنه لا يتأق أن تصدر عنه معصية ، إنه - ولا مرية في ذلك - : لا يمكن أن يتعمد المعصية ، ومن الجائز أن تصدر عنه هفوة لا عن عمد . وهذه لا تضره ، إنها لا تضره في يقينه وإخلاصه ، ولا تضره في خضوعه ومحبته ، ولا تضره في صلته بالله ، بسبب يقينه وإخلاصه وخضوعه ومحبته وهو ولا شك نائب منها مستغفر .

والمؤمن إنما يدخل الجنة بإخلاصه ومحبته (لا بعمله وطاعته) (٣١)

على ضوء هذا يمكننا أن نفهم ما يعزى إلى (المرجئة) :

من أنه لا تضر مع الإيمان معصية ، ويمكننا أيضًا أن نفهم قول « الشهرستاني » شارحاً رأى « يونس » :

من أن الطاعة ليست جزءاً من الإيمان ، ولا يضر تركها حقيقة الإيمان ولا يعذب على ذلك ، إذا كان الإيمان خالصاً ، واليقين صادقاً (٣٢) .

وبعد هذا الضوء الذى ألقيناه على (اليونسية) ترى البعد الشاسع بين مذهب (المرجئة) في روحه ، وجوهره ، وقوله يرسلها « أبو البقاء » في شرحه له وتفسيره .

ويقول « الشهرستاني » عن فرقة من (المرجئة) :

(هى (الثوبانية) : ومن العجب ! أنهم لم يجزموا القول بأن المؤمنين من أهل التوحيد يخرجون من النار لا بحالة) .

ولكل ما قدمنا يبنى أن نأخذ كلام مؤرخي (الملل) بشيء من الحذر .

(٣١) « الشهرستاني » - ص . ٣٦١ - ط بدران .

(٣٢) نقر المصدر .

أبو حنيفة وأصحابه :

ويقول شيخ أهل السنة والجماعة « الإمام الأشعري » في كتابه : (مقالات الإسلاميين) :
(والفرقة التاسعة) من (المرجئة) . « أبو حنيفة » وأصحابه يزعمون أن الإيمان : المعرفة
بالله ، والإقرار بالله ، والمعرفة بالرسول ، والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة ، دون
التفسير ...

والإيمان لا يتبعض ، ولا يزيد ، ولا ينقص ، ولا يتفاضل الناس فيه .

فأما « غسان » وأكثر أصحاب « أبي حنيفة » :

فإنهم يحكون عن أسلافهم ، أن الإيمان ، هو الإقرار والمحبة لله ، والتعظيم له ، والهيبة منه ،
وترك الاستخفاف بحقه ، وأنه لا يزيد ولا ينقص^(٣٣) .

كلمة أخيرة :

إن فرقة (البونسية) ، لا تمثل في دقة مطلقة - فيما نرى - مذهب (الإرجاء) في أساسه
وجوهره ، مجرداً عن الدخيل عليه .

أما صميم هذا المذهب فإنه يتمثل في هذه الأبيات السهلة ، التي قالها شارحاً له الشاعر
« المرجي » . « ثابتُ قُطنة » . وقد اختصرناها من قصيدة له عن مذهب الإرجاء :

المسلمون على الإسلام كلُّهمو والمشركون استووا في دينهم قَدْدا
ولا أرى أن ذنباً بالغ أحداً مِ الناس شركا إذا ما وَّحدوا الصمدا
من يتق الله في الدنيا فإن له أجر التقى إذا وقى الحساب غدا
وما قضى الله من أمر فليس له رد وما يقض من شيء يكن رشدا
كل « الخوارج » مخط في مقالته ولوتعبد فيما قال واجتهدا
أما « على » و« عثمان » فإنهما عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا
الله يعلم ماذا يحضران به وكلُّ عبد سيقى الله منفردا
وهو كما يرى القارئ لا يكاد يختلف في كثير أو قليل عن رأى أهل السنة ، والله أعلم .

الفصل السابع

بدء الاختلاف في الأصول

١- بنو أمية ومذهب الجبر :

حينما استقر الأمر « معاوية » ، بعد الاتفاق الذي تم بينه وبين « الحسن بن علي » ، رضى الله عنهما ، أراد « معاوية » : أن يثبت في أذهان الناس ، أن أمرته على المسلمين ، إنما كانت بقضاء الله وقدره ، فأشاع الفكرة ، وشجع مذهب الجبر ، وأخذ هو ، وخلفاء بنو أمية من بعده يثبتون الفكرة بمختلف الوسائل .

ومما يوضح ذلك ما رواه البخارى في صحيحه :

عن « وراد » مولى « المغيرة بن شعبة » قال :

كتب « معاوية » إلى « المغيرة » : اكتب إلى ما سمعت النبي ﷺ يقول خلف الصلاة ؟ .

فأملى على « المغيرة » قال :

سمعت النبي ﷺ يقول خلف الصلاة :

« لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، اللهم لا مانع لما أعطيت ، ولا معطي لما منعت ،

ولا ينفع ذا الجند منك الجند » .

وقال « ابن جريج » : أخبرني « عبده » أن « ورادًا » أخبره بهذا ، ثم وفدت بعد إلى

« معاوية » ، فسمعتة يأمر الناس بذلك القول .

الباعث على القول بحرية الإرادة :

رأى - إذن - بنو أمية أن القول بالجبر : يبرر كل ما يأتون من مظالم ، وعملوا على أن يفسر

الناس ، كل ظلم بقضاء الله وقدره : فكان من الطبعي ، أن يكون لذلك رد فعل في البيئة

الإسلامية ، وأن يوجد من ذوى الضمائر ، من يعلن أن فكرة الجبر خطأ ، وأن الإنسان حر مختار فيما يأتي ، وفيما يدع .

يقول « الشيخ » زاهد الكوثري ، في مقدمته لكتاب : « تبين كذب المفتري » .
وقد سمع هناك [في البصرة] « معبد بن خالد الجهني » من يتعلل في المعصية بالقدر ، فقام بالرد عليه : يننى كون القدر سائلاً للاختيار في أفعال العباد .

وهو يريد الدفاع عن شرعية التكاليف ، فضاعت عبارته ، وقال :
« لَا قَدَرَ وَالْأَمْرُ أَنْفٌ »^(١) .

ويروى صاحب كتاب المعارف : أن « معبد الجهني » و « عطاء بن يسار » كانا يأتیان الحسن البصري ويسألانه :

« يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك ، يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذون الأموال ... ويقولون : إنما نجري أعمالنا على قدر الله .

ويرد عليها « الحسن » : « كذب أعداء الله » .

أول من قال بالاختيار :

وكان « معبد بن عبد الله الجهني » أول من قالوا بحرية الإرادة ، وإثبات الاختيار :
روى « مسلم » في صحيحه قال : حدثني « أبو خيثمة زهير بن حرب » عن « يحيى ابن يعمر » قال :

كان أول من قال في القدر بالبصرة « معبد الجهني » ، فانطلقت أنا و « حميد ابن عبد الرحمن » ، حاجين ، أو معتمرين . فقلنا :

لؤلقينا أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر ! ؟
فوقف لنا « عبد الله بن عمر بن الخطاب » داخل المسجد ، فاكتفته أنا وصاحبي ، أحدنا عن يمينه ، والآخر عن شماله ، فظننت أن صاحبي سيكل الكلام إلى ، فقلت :

« أبا عبد الرحمن » ، إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرءون القرآن ، ويتقفرون العلم ، وذكر من شأنهم ، وأنهم يزعمون ألا قدر ، وأن الأمر أنف ؟

قال : « فإذا لقيت أولئك فأخبرهم بأني بريء منهم ، وأنهم برآء مني ، والذي يخلف به عبد الله بن عمر ، لو أن لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه ، ما قبل الله منه ، حتى يؤمن بالقدر ^(٢) » .

و«معيد» هذا يقول عنه «الذهبي» في ميزان الاعتدال :
« إنه تابعي صدوق » .

إنه تابعي صدوق ! ثم هو يرى الجور يملأ أقطار البلاد ، ويرى تبجح الجائرين وتعلمهم بالقدر ! ! فكان لا بد مما ليس منه بد ، وثار (معيد) مع «ابن الأشعث» ^(٣) «على بني أمية فقتله الحجاج» صبراً ^(٤) سنة ٨٠ هـ .

غيلان الهمشقي :

قتل «الحجاج» «معيداً» ، لكن فكرته لم تمت ، فقد أخذها عنه «غيلان الهمشقي» الذي يسميه «الشهرستاني» : «غيلان بن مروان الهمشقي» ، وقد ترجم له «ابن المرتضى» وسماه «غيلان بن مسلم» ، ووصفه بقوله : (واحد دهره في : العلم ، والزهد ، والدعاء إلى الله ، وتوحيده ، وعدله) وعده من (المعتزلة) ومن طبقتهم الرابعة .

أما «ابن الخطاي» في كتابه (الانتصار) فإنه يقول عنه :

وأما «غيلان» فكان يعتقد الأصول الخمسة ، التي من اجتمعت فيه ، فهو (معتزلي) ، وهذه رسائله قد طبقت الأرض ، وسواء أكان «غيلان» من «المعتزلة» أم لا ، فقد أخذ ينشر مذهبه ، وقد اشتهر :

١ - بقوله بالقدر خيره وشره ، من العبد ^(٥) .

٢ - وفي (الإمامة) : إنها تصلح في غير (قريش) . وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة ،

(٢) باب القدر من كتاب الإيمان : جزء ١ ص ١٥٠

(٣) يقول «الدكتور طه حسين» عن ثورة «ابن الأشعث» في كتابه (الأدب الجاهلي) :

(ثم نحن نعلم أن حفيد «الأشعث بن قيس» وهو «عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث» . قد ثار «الحجاج» . وخلق «عبد الملك» وعرض ملك «آل مروان» للروال ، وكان سباً في إراقة دماء المسلمين من أهل «العراق» و«الشام» . وكان الذين قتلوا في حروبه يحصون قبيلون عشرات الآلاف .

(٤) حبه ومنع عنه الطعام والشراب حتى مات

(٥) الشهرستاني . ص ٢٦٧ . ط بهران .

كان مستحقاً لها ، وأنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة^(٦) .

٣- وفي الإيمان : إنه (المعرفة بالله الثانية) ، (المعرفة الناشئة عن نظر واستدلال) ، والحجة ، والخضوع ، والإقرار ، بما جاء به الرسول ﷺ وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى . وذلك أن المعرفة الأولى عنده : اضطرار ، فلذلك لم يجعلها من الإيمان^(٧) . ولرأيه هذا في الإيمان عده «أبو الحسن الأشعري» من (المرجئة) .

ويرى «الشهرستاني» بحق أن «غيلان» قد جمع خصالاً ثلاثة : (القدر) ، و (الإرجاء) ، و (الخروج) .

أخذ «غيلان» ينشر مذهبه في عهد الخليفة الصالح «عمر بن عبد العزيز» (٩٩-١٠١ هـ) ، والروايات مضطربة في موقف «عمر» منه ، ولكن الثابت : أنه لم ينله بأذى . وكذلك الأمر في موقف «يزيد بن عبد الملك» (١٠١-١٠٦ هـ) . فلما تولى «هشام بن عبد الملك» (١٠٦-١٢٦ هـ) توجه «غيلان» إلى «أرمينيا» ، فأرسل هشام في طلبه ، وقتله .

لم يقتله هشام ؟

تزعّم بعض الروايات : أنه قتله من أجل الدين . ولكن «هشاماً» لم يكن أكثر تحمّساً للدين ، من «عمر بن عبد العزيز» .

وقد قال «غيلان» بالقدر - في عهد «عمر بن عبد العزيز» - فلم يصب بأذى . والواقع أن السر الحقيقي ، يجب أن يلتمس في رأى «غيلان» في الإمامة ، الذي يصفه «الشهرستاني» من أجله «بالخروج» .

ويجب أن يلتمس فيما اشتهر به «غيلان» من تشييعه على بني أمية ، لظلمهم وجورهم . ثم لأنه داعية مفوّه إلى القول (بالاختيار) ، ونفى (الجبر) : الجبر الذي يدعوه إليه بنو أمية ، تبريراً لظلمهم وجورهم .

٢- القول بالجبر :

ولكن القول (بالاختيار) يبدو - في أذهان بعض الناس - وكأنه يتقص من السيطرة المطلقة

(٦) ص : ٢٦٧

(٧) مقالات الإسلاميين ، ص : ٢٠٠ . ط النبعة المصرية

الإلهية ، أو كأنه يتنافى مع الخضوع المطلق لسلطانها ! وفي الناس من ملكت فكرة الإلهية عليهم جميع أقطارهم ، فلما رأوا المغالاة في القول (بالاختيار) ، ثارت ثائرتهم فنادوا (بالجبر) ، ودعوا إليه .

نادوا به ودعوا إليه ، لا لأنه يوافق هوى بنى أمية ، وينال استحسانهم وتشجيعهم ، وإنما لأنهم رأوا أن ذلك هو الحق الذى لا مرية فيه .

وقد حمل علم الدعوة « الجعد بن درهم » و « جهم بن صفوان » .
وقد كان لهما مجوار رأيهما في (القدر) آراء أخرى في الإيمان ، وفي الصفات ، وفي غير ذلك مما ستحدث عنه إن شاء الله تعالى .
ولكننا نعجل فنقول :

إن رأيهما كان منحدًا في جميع المسائل ، والمؤرخون يذكرون : أن « جهمًا » أخذ آراءه عن « جعد » حينما تلاقيا في (الكوفة) ، ولكنهم يتحدثون عن « جهم » في قليل من الاستفاضة ، بينما هم لا يكادون يتحدثون عن « الجعد بن درهم » .
ولذلك ستحدث عن آراء « جهم » مكثفين بها عن آراء « جعد » ، معتقدين : أنها تصور رأيهما معًا في الأصول .

الجعد بن درهم :

ولقد كان « الجعد » - فيما يبدو - شخصية لها وزنها ، إذ إنه اختير مؤدبًا ، ومربيًا لـ « مروان بن محمد » أحد أمراء بنى أمية وآخر خلفائهم .
ويظهر أنه كان من قوة الشخصية ، بحيث طبع « مروان بن محمد » بطابعه ، حتى لقب بـ « مروان الجعدي » .

كان مولى لبني « الحكم » ، وكان يقطن (دمشق) ، وأخذ ينشر رأيه فطلب في (دمشق) فهرب منها ، ثم نزل (الكوفة) ، وفي (الكوفة) أخذ ينشر رأيه ، ولكن والى الكوفة : « خالد بن عبد الله القسرى » تلقى الأمر من « هشام بن عبد الملك » الخليفة المرواني بقتل « الجعد » ، فحبسه « خالد » ، وإذا بكتاب آخر من « هشام » يأتي بقتله ، وصادف ذلك أيام (عيد الأضحى) ، فلما صلى « خالد » العيد ، وخطب ، قال في آخر خطبته : انصرفوا ،

وضحوا بضحاياكم ، تقبل الله منا ومنكم ، فأني أريد اليوم أن أضحي بـ « الجعد بن درهم » .
فإنه يقول :

« ما كلم الله موسى تكليماً ، ولا اتخذ الله « إبراهيم » خليلاً » .
تعالى الله عما يقول علواً كبيراً . ثم نزل وحز رأسه بالسكين بيده .
ونريد أن نتساءل : أحقية قتل « الجعد » من أجل عقيدته ؟ .
لقد كان يقول بالجبر ، وفي ذلك خير شفع له عند (بنى أمية) ، ولكنه كان أستاذاً
لـ « مروان بن محمد » . فهل اقتصر على الثقافة والدين فحسب ؟ ، ألم يتدخل في السياسة ؟ ، ألم
يوجـ لـ « مروان » وأولياء « مروان » باتجاه معين ؟ .
ولم يريد الكثيرون أن يشعروا على « مروان » فيطبعونه بـ « مروان الجعدي » ، ويشعرون ذلك
في كل ناد ، حتى يلتصق « الجعد » بـ « مروان » ؟ . أليس للسياسة دخل في هذا ؟
إننا حقاً لنشك في أن الحامل لـ « هشام » على قتل « جعد » كان هو العقيدة ، ويغلب على
الظن أن الحامل على ذلك ، إنما كان هو السياسة ، قاتلها الله .

جهنم بن صفوان :

أما « جهنم بن صفوان » فقد كان منبته (فارس) ، والمؤرخون ينسبونه تارة إلى (سمرقند) ،
وتارة إلى (ترمذ) ، وقد ظهر على كل حال أول ما ظهر ، في (ترمذ) .
ومذهبه يعتبر رد فعل للمذهبين ، بدأت بذورها تتغلغل في الدولة الإسلامية إذ ذاك .
أحدهما : مذهب (الاختيار) ، الذي كان يدعو إليه « غيلان » الدمشقي ، فقال « جهنم » :
بالجبر .

وثانيهما : إثبات « مقاتل بن سليمان » للصفات ، إثباتا يجعله في زمرة (المشية) فقال
« جهنم » بنى الصفات .

ويروى عن « أبي حنيفة » أنه قال :

أفرط « جهنم » في نقي (التشبيه) حتى قال : إنه ، تعالى ، ليس بشيء ، وأفرط « مقاتل »
في معنى (الإثبات) ، حتى جعله مثل خلقه ، اهـ .

ويمكن أن يقال - على هذا الخط - : إن « غيلان » أفرط في إثبات (الاختيار) ، فأفرط .
« جهنم » في إثبات الجبر .

أخذ « جهنم » يدعو إلى مذهبه في طمانينة تامة ، واشترى أمره ، فأرسل إليه « واصل بن عطاء » بعض أصحابه لمباحثته ومجادلته .

ومع مافى آرائه من خطورة : فقد تركه (بنو أمية) هادئا ، وغضوا الطرف عنه ، فأخذ يعمل جهده ، باناء دعوته ، ومجادلا (للمشبهة) ، ومجادلا (للاختياريين) ، بل ومجادلا (للسُّننية) أتباع أحد المذاهب الهندية .

روى الإمام « أحمد » ، رضى الله عنه ، أن « الجهنم » لقي بعض (السُّننية) فقالوا له : نكلمك ، فإن ظهرت حجتنا عليك ، دخلت في ديننا ، وإن ظهرت حجتك علينا ، دخلنا

في دينك ؟

فوافق على ما قالوا ، فبدعوا يسألون :

ألسن تزعم أن لك إلها ؟ .

قال : بلى .

فقالوا له :

فهل رأيت إلهك ؟

قال : لا .

قالوا : هل سمعت كلامه ؟

قال : لا .

قالوا : أشممت له رائحة ؟

قال : لا .

قالوا : هل وجدت له جسما ؟

قال : لا .

قالوا : فوجدت له مجسما ؟

قال : لا .

قالوا : فلما يدريك أنه إله ؟

فقال لهم « جهنم » : ألسن تزعمون : أن فيكم روحا ؟

قالوا : بلى .

فقال لهم : هل رأيتم روحكم ؟

قالوا : لا .

قال لهم : سمعتم كلامه ؟

قالوا : لا .

قال : فهل وجدتم له حِسًّا ، أو مَجَسًّا ؟

قالوا : لا .

قال : فكذلك الله ، لا يرى له وجه ، ولا يسمع له صوت ، ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون في مكان دون مكان . اهـ .

وكان من الممكن أن يستمر « جهم » في هدوئه ، وطمأنينته ، وجدله هذا النظرى ، ولكنه تدخل في السياسة ، فحمل السيف ، وخرج مع « الحارث بن سُرَيْج » ، على خلفاء (بنى أمية) ، ودارت رحى الحرب ، فكانت منيته (بمرور) سنة ١٢٨ هـ .

أما آراؤه : فقد شوَّهها كثير من كتبوا عنه ، واقتضبوا اقتضاباً أُخِلَّ بقيمتها ، إذ بتروها عن أسبابها ، ودواعيها ، وأدلتها ، ومن أجل ذلك كان حكم « الخلف » عليه قاسياً .

ومها يكن من أمر ، فإن هذا المذهب لم يكتب له الانتشار ، والسبب في ذلك ؟ هو ما قلناه سابقاً : من أن هذا المذهب يعتبر شذوذاً في الرأى ، ونشازاً في التفكير .

ذلك أنه : ليس بعقلى ، لأنه يقول بالجبر ، وليس بنصى ، لأنه يقول بالتعطيل ، وهو لذلك لا يرضى فريق الأمة : النصيين ، والعقليين .

آراؤه :

١ - يرى « جهم » إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع ، فالعقل يمكنه أن يعرف الخير والشر ، ويمكنه أن يصل إلى معرفة ما وراء الطبيعة ، والبعث . ويجب على الإنسان أن يعمل بهدى العقل في ذلك ، إذا لم يكن هناك وحى إلهى .

٢ - والإيمان هو المعرفة التصديقية فحسب ، ولذلك لا ينقسم إلى عقد ، وقول ، وعمل ، ولا يتفاضل أهله فيه : إذ إنه معرفة ، والمعارف لا تتفاضل ^(٨) .

٣ - ومن أشهر آرائه : أنه لا يصف الله بوصف يجوز إطلاقه على خلقه ، لأن ذلك يقتضى

(٨) الشهرستانى . ص : ١٣٧ . ط بدران .

تشبيهه ، فلا يوصف الله بأنه شيء ، أوحى ، أو عالم ، أو مريد ، لأن الإنسان يوصف بأنه شيء ، وحى ، وعالم ، ومريد . ولكنه يصف الله : بأنه قادر ، وموجد ، وفاعل ، وخالق ، ومحيي ، ومميت : إذ إن هذه الأوصاف مختصة^(٩) به وحده .

ويترتب على قوله هذا ، قوله بنى الرؤية ، وإثبات خلق الكلام ، والقرآن على ذلك مخلوق . وردًا على هذا يقول بحق الشيخ « زاهد الكوثري » :

لم يفرق « جهنم » بين الاشتراك في الاسم ، والاشتراك في المعنى ، والمنعوق : هو الثاني دون الأول ، بشرط كونه واردًا في الشرع : لأن العلم مثلاً ما ورد وصف الخالق به ، والمخلوق ، مع أنه ليس بمشترك بينهما في المعنى ، لأن علم الله حضوري ، وعلم المخلوق حصولي ، وكذلك بقية الصفات^(١٠) اهـ .

٤ - وأشهر آرائه : قوله بالجبر ، إنه من (الجبرية الخالصة) على حد تعبير « الشهرستاني » . إن الإنسان - في رأيه - لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ، ولا إرادة ، ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر المبادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً ، كما تنسب إلى المبادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتمرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وغامت السماء ، وأمطرت ، واهتزت الأرض ، وأنبئت .. إلى غير ذلك^(١١) . إلا أن الله خلق للإنسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة للفعل ، واختياراً له منفرداً بذلك ، كما خلق له طولاً كان به طويلاً ، ولوناً كان به ملوناً^(١٢) .

٥ - وكان « جهنم » يتحمل الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر^(١٣) .

٦ - ويحكى عن « جهنم » : أنه قال بفناء الجنة والنار ، ويختلفون في تعليقه لذلك : ف يرى « الشهرستاني » أن تعليقه إنما هو استحالة تصور حركات لا تنهاى آخرًا ، كما لا تصور حركات لا تنهاى أولاً .

(٩) الفرق بين الفرق - للبغدادي . ص : ١٩٩ .

(١٠) مقدمة تبيين كذب المفتري . ص : ١٢ .

(١١) « الشهرستاني » . ص : ١٢٦ . ط بدوان .

(١٢) مقالات الإسلاميين « لأبي الحسن الأشعري » . ج ١ - ص : ٣١٢ . ط النهضة المصرية .

(١٣) مقالات الإسلاميين . لأبي الحسن الأشعري . ص : ٣١٢ .

ولكننا نرى أن هذا التعليل أشبه بكلام «أبي الهزبل العلاف» منه بكلام «جهم» .
ويقول «الأشعري» : عن تعليل «جهم» لذلك :

(حتى يكون الله آخرًا لشيء معه ، كما كان أولاً لشيء معه)^(١٤) .

ويقول صاحب الفرق بين الفرق :

(إن «جهمًا» : وإن قال بفنائها فقد قال : بأن الله - عز وجل - قادر بعد فنائها على أن

يخلق أمثالها) .

ما هو رأى «جهم» بالقبض في أمر الجنة والنار ؟ .

ذلك ما لا تتيحه في وضوح لا لبس فيه ! .. وكنا قد أردنا أن نضرب عن ذكره صفحاً ،

ولكنه - على ما فيه من غموض غامض - مذكور في كثير من الكتب .

ومع ذلك فإننا نتفق كل الاتفاق مع الشيخ «زاهد الكوثري» في قوله عن «جهم» :

وتنسب «لجهم» آراء ، وليس له فرقة تنتمي إليه بعده ، ونسبة غالب ما نسب إليه : من

قبيل النيز بالألقاب ، نهولاً لسوء سمعة الرجل بين الفرق ، وآراؤه توزعت بينهم بعد تحصيلها

على حسب أنظارتهم ، لا على ما ارتآه «جهم» شأن كل رأى يشيع في الناس^(١٥) .

على أن مقاومة هذه الحركة الفكرية الدينية كانت عنيفة ؛ وقد نهض كثير من العلماء -

كما يقول الدكتور «أحمد أمين» - لمقاومة هذه الحركة ، ونشطوا للرد على الجهمية ، نشاطاً

عظيماً ، ولعل أهم ما حملهم على الرد مسألتان :

مسألة الجبر ، لأنها تدعو إلى التعطيل ، وترك العمل ، والركون إلى القدر .

ومسألة المغالاة في تأويل الآيات ، التي تثبت لله صفات . وفي هذا التأويل خطر على القرآن

ونفهم معانيه^(١٦) » .

تعقيب :

رأى (بنو أمية) أن القول بالجبر يوطد مركزهم ، ويوجه الأذهان نحو تبرير مظالمهم ، بنسبتها

إلى قضاء الله وقدره ، فكان من الطبيعي أن يعملوا جهدهم على نشر هذه الفكرة .

(١٤) مقالات الإسلاميين . ص : ٢٢٤ .

(١٥) مقدمه تبين كذب المفتري . ص : ١٢ .

(١٦) حجر الإسلام للدكتور «أحمد أمين» .

وثارت بعض الضمائر ضد الظلم ، وضد الجور والعسف ، فنادوا بالاختيار ، وحرية الإرادة . وتلمس هؤلاء ، وأولئك ، ما يسند رأيهم من نص قرآني ، أو حديث نبوي . وغالى القائلون بحرية الإرادة ، فكان لموقفهم رد فعل ، فرأى قوم : أنهم يحدون من شأن الألوهية فأنخفوا - مخلصين - يتادون بالجبر .

يقول الشيخ « زاهد الكوثري » :

(ولما بدأ يذيع رأى « معبد » أخذ في الرد عليهم « جهنم بن صفوان » بخراسان فوقع في الجبر ؛ ونشأ عنه مذهب الجبرية) .

كل هذه المواقف كانت طبيعية ، لا شأن للأثر الأجنبي ، أو الدخيل فيها ، ولكن التعصب المذهبي ، أخذ يملئ على أصحابه ، ماشاءت الظنون ، وما شاءت الأهواء تشوبها ، أو انتقاضاً لهذه الآراء التي ظهرت ظهوراً طبعياً .

ولذلك يجب ألا نعيم أية أهمية : لما يذكره « ابن نباتة » مثلاً في (سرح العيون) ، أو « المقرئ » في (خططه) عن أصل مذهب (الجبر) أو أصل مذهب (الاختيار) فلسناً - والحق يقال - بحاجة إلى « سوسن » نصراني ، أو إلى « طالوت » يهودي ، على أن يكون أصلاً لهذه المذاهب في الإسلام .

ولسنا كذلك بحاجة إلى قرائن : (يهود نصيين) - أوروبانيين : (يهود عقليين) ، لتفسير نشأة الجبر أو الاختيار في الإسلام : إذ إن نشأتها الطبيعية لا لبس فيها ولا إيهام ، والله أعلم .

٣ - الحسن البصري :

... (كثيرون هم الذين عرفوا بالتقوى والورع والعلم ، أيام الدولة الأموية ، ولكن قل أن نجد فيهم ، من أحرز مكانة « الحسن البصري » ، أو ترك في النفوس أثراً عميقاً ، بعيد الحدود ، كالذي تركه « الحسن » .

وقد يكون لعلمه وزهده وقدرته البيانية . دخل كبير في ذلك ؛ ولكن هذه الملكات جميعاً ،^١ ليست إلا مظاهر من شخصيته المحبوبة ، المحترمة ، المهيبة - التي كادت تبرا في جوهرها - من النفاق في القول والعمل ، وتسلم من التناقض الصريح ، بين ما تريده وما تجده . وقد كان الواقع العملي في الحياة يومئذ : يفرض على الناس - كما يفرض عليهم في كل

زمان - ان يعملوا بغير ما يقولون ، وأن يخفوا غير ما يظهرون وأن يسكتوا حين يكون الكلام واجباً .

وفي ذلك الجو الذي تمثله تذبذبات القراء حين كانت تجربهم مغريات المال والجاه ، أو تترهم من صوامعهم المثالية ، ضروريات الحياة ، وقف « الحسن » يجاهد نفسه ، ويروضها على عبادة المثل الأعلى ، رياضة نبي نذير ، قد أصلح نفسه ، وعرضها على الناس ، ليثبت لهم أن بلوغ الغاية أمر غير مستحيل^(١٧) .

وصف درسه :

قال « أبو حيان التوحيدى » فى وصفه لدرس « الحسن البصرى » ، نقلا عن « قرة الحرانى » :

ويجمع مجلسه ضرورياً من الناس ، وأصناف اللباس ، لما يوسع من بيانه ، ويفيض عليهم بأفئانه :

هذا يأخذ عنه الحديث ، وهذا يلقي منه التأويل ، وهذا يسمع منه الجلال والحرام ، وهذا يتبعه فى كلامه ، وهذا يجرد له المقالة ، وهذا يحكى له الفتيا ، وهذا يتعلم الحكم والقضاء ، وهذا يسمع الموعدة ؛ وهو فى جميع هذا : كالبحر العجاج تدفقاً ... يجلس تحت كرسية « قتادة » صاحب التفسير ، و« عمرو » ، و« واصل » صاحب الكلام ، و« ابن أبى اسحق » صاحب النحو : و« فرقد السنجى » صاحب الرقائق ، وأشباه هؤلاء^(١٨) ونظراؤهم .

موقف الحسن من الجبر والاختيار :

والروايات عن « الحسن » فى مسألة (الجبر والاختيار) متضاربة ، وقد حاول أصحاب كل رأى جره إلى رأيهم :

« فابن المرتضى » مثلاً فى كتابه : (المنية والأمل) يعد « الحسن البصرى » من (المعتزلة) فى الطبقة الثالثة ، ويروى له رسالة بعث بها إلى « الحجاج » تثبت أنه يقول (بالاختيار) .

(١٧) « الحسن البصرى » : لإحسان عباس - ص : ٣ .

(١٨) من كتاب المقابسات .

بيننا يرى «الشهرستاني» أن هذه الرسالة : ليست «للحسن» ولعلها كانت لـ «واصل بن عطاء» فما كان «الحسن» ممن يخالف السلف ، في أن القدر خيرُه وشَرُّه من الله تعالى ، وأن هذه الكلمة كالجميع عليها عندهم .

وقد سبق أن بينا أن رأى السلف ، إنما هو الاستسلام لله ، وقد كان «الحسن البصري» يثور في وجه من يتعللون ، لإتيانهم المعاصي ، بالقول (بالقضاء والقدر) . وكان «الحسن» يثور أيضاً ، حينما يرى المغالاة في إثبات مشيئة إنسانية حرة مطلقة الحرية . يجوار مشيئة الله . فقد كانت عظمة الله تسيطر على نفسه ، سيطرة لا حد لها : ومن هنا اختلف النقل عنه ، وأرادت كل فرقة أن تُشرفَ بالانتساب إليه ، وتقوى برأيه .

ولكن اختلاف الروايات عنه : لا يمكن أن يفسر ، فيما نعتقد ، إلا بالاستسلام التام لله تعالى . والله أعلم ، وبالله التوفيق .

(رَبَّنَا لَا تُغِثْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ، وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ، إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ) .

القسم الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ
وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ
فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا)

الفصل الثامن

الفلسفة

معناها .. وصلتها بالتصوف وأصول الفقه

١ - المعنى العادى لكلمة فلسفة :

تحدثنا ، فى القسم الأول من هذا الكتاب ، عن الصلة بين علم الكلام ، والفلسفة .
ووعدنا بأن نتحدث فى هذا القسم ، عن الصلة بين الفلسفة ، والتصوف ، وبين الفلسفة
وأصول الفقه .

هل بين الفلسفة والتصوف من صلة ؟ هل التصوف جزء من الفلسفة ؟ أم أن بينهما تناقضاً
وتبايناً ؟

إننا ، لأجل أن نصل إلى نتيجة - إذا لم تكن يقينية فهى على الأقل راجحة - لابد لنا من
تحديد كلمة : « فلسفة » .

وقد استفاض البحث ، فى معنى هذه الكلمة ، منذ آحاد طويلة ، بين المتصلين بالمباحث
النظرية ، وقد تحدث عنه فلاسفة الإسلام غير مرة .

يقول الفارابى : إن :

اسم : « الفلسفة » يونانى ، وهو دخيل فى العربية ، وهو ، على مذهب لسانهم :
« فيلاسوفيا » ، ومعناه : إثارة الحكمة ، وهو فى لسانهم ، مركب من : « فيلا » و« سوفيا » .
و« فيلا » : الإثارة ، و« سوفيا » : الحكمة .

والفيلسوف مشتق من ، « الفلسفة » ، وهو ، على مذهب لسانهم ، فيلوسوفوس ، فإن هذا
التغيير : وهو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ، ومعناه « المؤثر للحكمة » .

والمؤثر للحكمة عندهم : هو الذى يجعل الوكد من حياته . وغرضه من عمره .
« الحكمة »^(١) .

يقول الفارابى : إن الفلسفة : إثارة الحكمة .

ولكن ، ما هى هذه الحكمة ؟

إن ابن سينا يعطينا شيئاً من التفصيل لمعنى كلمة : الحكمة ، فى سمعتها وعمومها ، إنه يقول فى
« رسالة الطبيعيات » :

الحكمة : استكمال النفس الإنسانية ، بتصور الأمور ، والتصديق بالحقائق النظرية ،
والعملية ، على قدر الطاقة الإنسانية .

فالحكمة المتعلقة بالأمور التى لنا أن نعلمها ، وليس لنا أن نعمل بها ، تسمى : « حكمة
نظرية » .

والحكمة المتعلقة بالأمور العملية ، التى لنا أن نعلمها ، ونعمل بها ، تسمى : « حكمة
عملية » .

وكل واحدة من هاتين الحكمتين : تنحصر فى أقسام ثلاثة .

فأقسام الحكمة العملية :

حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية .

ومبدأ هذه الثلاثة : مستفاد من جهة الشريعة الإلهية . وكمالات حدودها تستبين بها ،
وتتصرف فيها ، بعد ذلك ، القوة النظرية من البشر ، بمعرفة القوانين واستعمالها فى الجزئيات .
فالحكمة المدنية ، فائدتها :

أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة ، التى تقع فيما بين أشخاص الناس ، ليتعاونوا على
مصالح الأبدان ، ومصالح بقاء نوع الإنسان .

والحكمة المنزلية : فائدتها :

أن تعلم المشاركة التى ينبى أن تكون بين أهل منزل واحد ، لتنظيم به المصلحة المنزلية ،
والمشاركة المنزلية ، تتم بين زوج وزوجة ، ووالد ومولود ، ومالك وعبد .
وأما الحكمة الخلقية ، ففائدتها :

(١) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٣٤

أن تعلم الفضائل ، وكيفية اقتنائها ، لتزكو بها النفس ، وتعلم الرذائل ، وكيفية توقيها ، لتطهر عنها النفس .

أما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة :

حكمة تتعلق بما فى الحركة ، والتغير ، من حيث هو فى الحركة والتغير ، وتسمى : « حكمة طبيعية .

وحكمة تتعلق بما من شأنه : أن يجرده ذهن عن التغير ، وإن كان وجوده مخالطاً للتغير ، وتسمى : « حكمة رياضية » .

وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير . فلا يخالطها أصلاً ، وإن خالطها فبالعرض . لأن ذاتها مفتقرة فى تحقق الوجود إليها ، وهى : الفلسفة الأولى . والفلسفة الإلهية جزء منها . وهى معرفة الربوبية .

ومبادئ هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية ، على سبيل الحجة ، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك بإحداهما : فقد أوتى خيراً كثيراً ، اهـ .

٢ - عدم دقة المعنى العادى :

هذا المعنى العام الذى ذكره ابن سينا ، والذى يشتمل على الرياضيات ، والطبيعات ، والإلهيات ، كما يشتمل على السياسة ، والأخلاق : هو المعنى العادى ، الذى يحلو لمؤرخى الفلسفة اليونانية ، أو الإسلامية ، أن يذكروه فى مبتدأ كتبهم ، عند تقسيمهم للفلسفة . وبعض المؤرخين يضيف إلى ذلك ، المنطق أيضاً .

وبعضهم يجعله مقدمة ، أو مَدْخِلاً ، هو من الضرورة ، بحيث لا تنفك الفلسفة عنه . وبعض الناس ، يصل به الأمر إلى إدخال الكيمياء ، والفلك ، والطب ، فى الفلسفة كأجزاء لها .

وينتهى أمر التعميم إلى حده الأخير ، فيقولون :

إن الفلسفة هى : « مجموعة المعلومات فى عصر من العصور » .

والفيلسوف ، على رأيهم ، إذن هو : من أحاط بمعارف عصره .

ولكننا نرى أن كل ذلك : بعيد عن الدقة الدقيقة ، وبعيد عن التحصيل العميق .

« فسقراط » : كان فيلسوفًا باعتراف الجميع ، ومع ذلك ، لم يكن يتجه في بحثه إلى الطبيعيات ، أو إلى غيرها من علوم الكون المادية . مما يعدونه : أقسامًا للفلسفة .
إنه فيلسوف ، ما في ذلك شك ، ولكنه اقتصر ، أو كاد ، على الناحية الأخلاقية ، وعلى ما يوطد دعائمها مما وراء الطبيعة .

« إن المعرفة الشاملة التامة - فيما يرى « سقراط » - ليست في متناولنا ، غير أن هناك نوعًا من المعرفة ، في مقدورنا الوقوف عليه ، أعنى ، معرفة المدركات الكلية ، التي إذا حددت وعرفت ، كانت نبراسًا نوجه حياتنا على ضوءه .

كان « سقراط » - فيما يروى « أكرتوفون » - يبحث فيما هو في متناول الإنسان . لا يجيد عن ذلك ولا يتغير .

فبحث في الصالح والطالح ، في الشرف والوضاعة ، في العدل والظلم ، في الحكمة والجنون ، في سمو النفس وصغرها ، في الدولة ورجل الدولة ، في الحكومة وتوجيهها . وبالاختصار : كان يبحث ، في كل ما يكون الرجل الصالح الشريف ، وفي كل ما بدونه لا يستحق الإنسان إلا اسم العبد الرقيق^(٢) .

« ورأى « سقراط » : أن الميافيزيقيين أخذوا في عمل مستحيل ، فضلا عن أنه رجس وعبث .

« ابتعدَ عن أن يبحث في العالم بأجمعه ، كما كان يفعل الكثيرون .
وابتعدَ عن أن يبحث فيما سماه السوفسطائيون : أصل العالم ، والعلل الضرورية التي أوجدت الأجسام السماوية .

بل لقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون في ذلك ، ويسأل نفسه :
أيبحثون في ذلك لاقتناعهم بأنهم انتهوا من معرفة العلوم الإنسانية ؟ أم أنهم يرون من الحكمة : أن ينصرفوا عما هو في متناول الإنسان ليتعمقوا في مسابير الآلهة (٣) » .
أما « أفلاطون » : فقد انتهت به الحياة قبل أن يخترع « أرسطو » المنطق ، كما أن « سقراط » ، من قبله ، انتهت حياته قبل اختراع المنطق الأرسطي .

كلاهما إذن : لم يكن يعرف المنطق ، ومع ذلك ، فقد كان كل منهما فيلسوفًا .

وقد وجد في القديم ، كما وجد في العصر الحديث ، كثير من الشخصيات النابهة ، التي تحيط بكثير من العلوم ، والتي تتبدع فيها وتخترع ، ومع ذلك ، فلا يطلق على شخصيته منهم : اسم فيلسوف .

والفرقة بين العالم والفيلسوف : كانت موجودة ، منذ ابتداء الفلسفة اليونانية ، كما أنها كانت موجودة من قبل ذلك ، كما هي موجودة الآن . كل ذلك يدعونا إلى التساؤل من جديد ، عن معنى الفلسفة ، وعن معنى الحكمة .

٣- المعاني المتداولة لكلمة حكمة :

وقد وردت كلمة : « الحكمة » كثيرًا في اللغة العربية : في الشعر ، وفي القرآن الكريم ، وفي الأحاديث النبوية .

وهي تطلق عند علماء الإسلام ، وفي اللغة العربية على معان عدة ؛ بلغ بها صاحب البحر المحيط تسعة وعشرين رأيًا ، منها :

الإصابة في القول والعمل ، ومنها : الفهم ، ومنها : الكتابة ، ومنها : إصلاح الدين وإصلاح الدنيا .

ويذكر صاحب البحر المحيط : أن معاني الكلمة قريب بعضها من بعض ، ما عدا قول « السدى » .

أما قول « السدى » في تفسير الحكمة فهو :

أنها : النبوة ، ولكن « السدى » ، لا يستقل بهذا الرأي ، فقد قاله « ابن عباس » ، فيها رواه عنه « أبو صالح » .

وقريب منه ما قيل في معنى الحكمة ، من أنها : العلم اللدني ، أو من أنها : تجريد السر لورود الإلهام .

والواقع أن معاني هذه الكلمة : تنقسم طبيعيًا إلى قسمين :

أحدهما : ما يبدو في السلوك الخارجي : من سداد في الرأي ، واتزان في التفكير . واتجاه في السلوك إلى الطريق الأقوم .

والثاني : هو الناحية الإشرافية الإلهامية . وهي ناحية باطنية داخلية ، يعلمها صاحبها ، ويلقنها من يصطفهم من خاصة صحبه أو تلاميذه .

وهذان المعنيان . لا يتعارضان ، وإنما يوجدان ، أحياناً ، في انسجام وتناغم . وأحياناً يوجد المعنى الأول فقط .

ومما لا شك فيه : أنه لا يوجد المعنى الثاني بدون المعنى الأول :

فالشخص الملهم : مسدد الرأي ، متزن التفكير ، إنه « حكيم » باطنياً وظاهرياً .
ويهذين المعنيين فسر علماء الإسلام معنى كلمة : « حكمة » في عدة آيات من القرآن الكريم ،
مثل قوله تعالى ، فيما يتعلق بدادود ، عليه السلام :
(وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ) ^(٤) .

وقوله تعالى :

(يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ، وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا) ^(٥) .

٤ - المعنى الفلسفي لكلمة « حكمة » :

ومع كل ذلك ... فإن الرأي الذي نراه ، هو ما قال به « عطاء » : من أن الحكمة هي :
المعرفة بالله .

والواقع « أن المعرفة بالله تعالى » لا تتأني ولا تكتمل إلا بالفضيلة ، وعلى ذلك :
فالحكمة : ينتهي معناها ، في رأينا ، إلى كل متكون من جزأين : أحدهما المعرفة بالله .
وثانيها المعرفة بالخير والعمل به . أو - بعبارة أدق - هي وحدة عبارة عن المعرفة بالله ، التي
تتضمن المعرفة بالخير والعمل به .

٥ - دعائم المعنى الفلسفي لكلمة « حكمة » :

أما ما يدعوننا إلى هذا الرأي ، فهو أن جميع الفلاسفة على بكرة أبيهم ، تشتمل مذاهبهم على
البحث عن الأولوية ، والبحث عن الخير .

أما ما عدا ذلك من أبحاث ، فقد يكون وقد لا يكون .

« وسقراط » - برغم توجيهه هم الأكبر ، إلى البحث عن الفضيلة ، وعن الخير - فإنه بحث
أيضاً : عن الأولوية واقتصر على ذلك .

(٥) سورة البقرة : ٢٦٩ .

(٤) سورة البقرة : ٢٥١ .

« و افلاطون » : كان مركز الدائرة في أبحاثه « هو الخير » ، سواء عبريه عن الله ، أو عبريه عن الفضيلة .

أما الفلاسفة المحدثون : فتكاد أبحاثهم تقتصر على ما وراء الطبيعة ، وعلى الأخلاق .
وكلمة : « الفلسفة الأولى » كانت تطلق عند اليونان ، وعند فلاسفة الإسلام على : « الإلهيات » .

ثم إن القدماء ، والإسلاميين : كانوا يطلقون على كل فيلسوف عدة أوصاف .
فيقولون عن « الكندي » مثلاً : كان طبيباً ، ومهندساً ، وفلكياً ، ورياضياً وفيلسوفاً .
ويعنون باستمرار بكلمة « فيلسوف » شيئاً آخر غير الباحث في الرياضة وفي الفلك ، وفي الهندسة . إنهم كانوا يعنون بكلمة « فيلسوف » الباحث في الأخلاق ، وعلى الخصوص الباحث في الإلهيات .

الحكمة إذن : المعرفة بالله ، وطريقها الفلسفة .
فالفلسفة . إذن : إثمار الحكمة ، أو حب الحكمة ، أى : الجهد المتواصل للوصول إلى معرفة الله !!

والفيلسوف : « هو - على حد تعبير « الفارابى » - : الذى يجعل الركد من حياته وغرضه من عمره . : « الحكمة » . أى المعرفة بالله ، التى تتضمن المعرفة بالخير .

٦- هل الفلسفة بحث عقل فحسب ؟

ونعود فتساءل :

ما الطريق إلى معرفة الله ؟

وبتعبير آخر :

ما الطريق إلى الحكمة ؟

إنه الفلسفة !

ولكن ، هل الفلسفة : نمط واحد ؟

هل هى : طريق مفرد ؟

يرى بعض المفكرين : أن العقل : هو السبيل الوحيد للوصول إلى الحكمة .

ويقول « ابن سينا » : إنه :

« متصرفٌ : على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية ، على سبيل الحجة » .
ولكن « ابن سينا » الذى ذكر : أن الوسيلة ، هى العقل ، انتهى به الأمر إلى رأى آخر ،
ذكره - فى تفصيل - فى كتابه الذى كان يعتز به كثيراً ، وهو كتاب : « الإشارات » .
يقول « ابن سينا » متحدثاً عن العارف :

« ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما ؛ عنت له خلّسات من اطلاع نور الحق ؛
لذيذة ، كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه .

ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن فى الارتياض .
ثم إنه ليوغل فى ذلك حتى يغشاها فى غير الارتياض . فكلم لمح شيئاً عاج عنه إلى جناب
القدس ، فيذكر من أمره أمراً ، فيغشاها غاش ، فيكاد يرى الحق فى كل شىء .
ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً يتقلب له وقته سكينة : فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً
بيناً ، وتحصل له معارفة مستقرة : كأنها صحبة مستمرة ... » .

إلى ما وصفه - على حد تعبير « ابن طفيل » - من تدرج المراتب وانتهائها إلى النبل ، بأن
يصير سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق .

وحينئذ تدر عليه اللذات العلا ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق ، ويكون له فى هذه
المرتبة نظر إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، وهو ، بعد : مترددٌ .

ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط . وإن لحظ نفسه فن حيث هى لاحظته ،
وهناك يحق الوصول « اهـ .

وهناك ، إذن - فى رأى « ابن سينا » - طريقان : طريق العقل ، وطريق الارتياض
فالفلسفة إذن - وهى تحضير للحكمة - : إما أن تكون ارتياضاً ، وإما أن تكون بحثاً عقلياً .
هل يستقل « ابن سينا » بهذا الرأى فى العالم الإسلامى ؟
إن كل باحث فى الفلسفة الإسلامية : يعرف أن هذا : هو رأى « الفارابى » من قبله ، ورأى
« ابن طفيل » من بعده .

وتوضيحاً للرأى « ابن طفيل » ، نقول : إنه يرى :
أن هناك رتبة من المعرفة ينتهى إليها بطريق العلم النظرى ، والبحث الفكرى ، وهذه الرتبة
تعتبر طوراً من أطوار « حتى بن يقظان » .

فإنه بعد أن شب وترعرع ، وبلغ دور العيز ، وانتهى إلى مرحلة التعقل ، والاستدلال ،

والبرهان ، أدرك ، بطريق النظر ، حقيقة الجسم . وأنه متناه ، وأدرك أبدية العالم ، وحصلت عنده فكرة نظرية عما وراء الطبيعة ؛ واستقام له الحق ، بطريق البحث والنظر .
فلما انتهى من هذه المرحلة ، بدأ في المرحلة الثانية :

مرحلة الوصول إلى الحكمة بطريق الرياضة :

وكان مما يقوم به من الارتياض :

أنه كان يلزم الفكرة في الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، ويغمض عينيه ويسد أذنيه ، ويضرب جهده ، عن تتبع الخيال ، ويروم ، ببلوغ طاقته ، ألا يفكر في شيء سواه ، ولا يشرك به أحداً .

ويستعين على ذلك : بالاستدارة على نفسه ، وبالإستحاث فيها ، فكان إذا اشتد في الاستدارة . غابت عنه جميع المحسوسات ، وضعف الخيال ، وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية ، وقوى فعل ذاته ، التي هي بريئة من الجسم .

فكانت ، في بعض الأوقات ، فكرته قد تخلص عن الشوب ، ويشاهد بها الموجود ، الواجب الوجود .

ثم تكرر عليه القوى الجسمانية ، ففسد عليه حاله ، وترده إلى أسفل السافلين ، فيعود من ذى قبل .

فإن لحقه ضعف يقطع به عن غرضه ، تناول بعض الأغذية بحسب شرائط معينة ^(٦) ، ثم انتقل إلى شأنه .

ثم رأى أن الحركة من أخص صفات الأجسام ، وكان يريد طرح أوصاف الجسمية عن ذاته ، فأخذ يقتصر على السكون في مغارته مطرقاً ، غاصاً بصره ، معرضاً عن جميع المحسوسات ، والقوى الجسمانية ، مجتمع الهم والفكرة في الموجود ، الواجب الوجود وحده دون شركة .

ففي صنح لخياله سائح سواه ، طرده عن خياله جهده ، ودافعه ، وراض نفسه على ذلك ،

(٦) يشترط ابن طفيل في الغذاء أن يكون المقدار بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها . وإذا أخذ حاجته من الغذاء أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التي تجب عليه وعندئذ يتناول منه حاجته .
« انظر كتابنا : فلسفة ابن طفيل » ورسائله : « حى بن يقطين » ص ٢٢٠ . ط مكتبة الأنجلو المصرية

وذهب فيه مدة طويلة ، بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك .
 وفي خلال شدة مجاهدته هذه : ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلا ذاته ،
 فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق ، الواجب الوجود ،
 فكان يسوءه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة ، وشركة في الملاحظة .
 وما زال يطلب الفناء عن نفسه ، والإخلاص في مشاهدة الحق ، حتى تأقن له ذلك ، وغابت
 عن ذكره وفكره ، السموات والأرض وما بينها ، وجميع الصور الروحانية ، والقوى الجسدية ،
 وجميع القوى المفارقة للمواد ، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق ، وغابت ذاته في جملة
 تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباءً منثوراً ، ولم يبق إلا الواحد الحق ،
 الموجود الثابت الوجود ؛ وهو يقول بقوله ، الذي ليس معنى زائداً على ذاته .
 (لِمَنْ أَمْلَكُ الْيَوْمَ ، اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) .

ففهم كلامه ، وسمع نداءه ، ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم .
 واستغرق في حالته هذه ، وشاهد مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب
 بشر... (٧) .

٧ - الفلسفة بحث ورياض :

على أنه من المعروف - كما يقول صاحب كتاب : «مفتاح السعادة» - : إن «أفلاطون»
 الحكيم : كان يعلم بعضاً من تلامذته بطريق التصفية ، وإعمال الفكر الدائم في جنبات القدس ،
 وسموا بـ «الإشراقيين» .

وبعضاً منهم بطريق البحث والنظر ، فسموا بـ «المشائين» .
 ورئيس المشائين : هو «أرسطو» ، وهو الذي دون الحكمة البحثية (٨) .
 أما الشيخ «شمس الدين السخاوي» (٩) فإنه يذكر الطريقتين ، في صورة سهلة ،
 صحيحة ، دقيقة ، يقول :

ولما اشتدت الحاجة إليه - أي علم الإلهيات - اختلفت الطرق :

(٧) انظر ذلك كتاب «فلسفة ابن طفيل» ورسائله : «حي بن يقظان» ص ١٣٠ - ١٣٢ ط مكتبة الأنجلو المصرية .

(٨) ح ١ ص ٢٤٢ - ٢٤٣

(٩) التوفيق ص ٧٩٤

فن الطالبين من راح إدراكه بالبحث والنظر، وهؤلاء : زمرة الباحثين ، ورئيسهم «أرسطو» ، وهذا الطريق أنفع للتعلم ، لو وُفِّيَ بحملة المطالب وقامت عليها براهين يقينية . ومنهم من سلك طريق تصفية النفس بالرياضة ، وأكثرهم يصل إلى أمور ذوقية يكشفها له العيان ، ويحل أن توصف بلسان .

ومنهم من ابتدأ أمره بالبحث والنظر ، وانتهى إلى التجريد والتصفية : فجمع الفضيلتين ، وينسب مثال هذا الحال إلى «سقراط وأفلاطون ، والسهروردي ، والبيهقي» . وسواء نظرنا ، إذن ، إلى الفلسفة اليونانية . أو إلى الفلسفة الإسلامية ، نجد أن الحكمة : لها طريقان :

طريق البحث العقلي ، وطريق التصفية .

وطالما كانت الفلسفة هي الطريق إلى الحكمة : فهي إذن - لا مناص - تطلق على طريق البحث العقلي ، وعلى طريق التصفية .

هل هذا المعنى مستعمل الآن ؟

يقول الأستاذ : «رينيه جينو» الفيلسوف الفرنسي :

«إن كلمة «فيلسوفيا» تعني تمامًا : حب سوفيا ، أي الحكمة . والميل للحصول عليها» .

وقد استعملت لتدل دائمًا على كل تحضير للحصول على الحكمة ، وعلى الأخص ، لمحبا ، حيث تساعده على أن يصير «سوفوس» ، أي حكيماً .

وبما أن الوسيلة لا تؤخذ على أنها غاية ، كذلك حب الحكمة : ليس هو الحكمة بذاتها .

٨- فرق الفلاسفة :

من كل ماسبق يمكننا القول : بأن كل شخص «يحمل الوكدة من حياته ، وغرضه من عمره ، الحكمة ، هو فيلسوف» .

ومن الطبيعي إذن : أن يتخذ الطالبون للحكمة طرقًا مختلفة ، ويكونوا بحسب هذه الطرق فرقًا مختلفة ، وقد ذكرهم «الإمام الغزالي» ، تحت وصف : «أصناف الطالبين للحق» .

وهم ، على حد تعبيره :

١- «المتكلمون : وهم يدعون ، أنهم أهل الرأي والنظر .

٢- الباطنية : وهم يزعمون ، أنهم أصحاب التعليم ، والمخصوصون بالافتباس من الإمام المعصوم .

٣- الفلاسفة : وهم يزعمون ، أنهم أهل المنطق والبرهان .

٤- الصوفية : وهم يدعون ، أنهم خواص الحضرة ، وأهل المشاهدة والمكاشفة^(١٠) » اهـ .

ومن البين ، أن بعض هؤلاء ، يطلب الوصول إلى الحكمة ، عن طريق البحث العقلي ؛ وبعضهم يطلبها عن طريق التصفية .

وهم جميعاً - باعتبارهم مؤثرين للحكمة - : فلاسفة .

يقول المرحوم : الشيخ «مصطفى عبد الرازق» :

« أصبح لفظ : « الفلسفة الإسلامية ، أو العربية » شاملاً - كما بينه الأستاذ : هورتن » - ، لما يسمى :

« فلسفة » أو « حكمة » .

ولمباحث علم الكلام .

وقد اشتهر الميل إلى اعتبار التصوف ، أيضاً ، من شعب هذه الفلسفة » ، خصوصاً في العهد الأخير الذي عُنى المستشرقون فيه بدراسة التصوف .

ويعد الأستاذ « ماسينيون » من متصوفة الإسلام ، « الكندي » ، والفارابي ، وابن سينا ، وغيرهم من الفلاسفة في كتابه المطبوع سنة ١٩٢٩ « المسمى : « مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام »^(١١) » اهـ .

٩- قيمة الطريق العقلي في الوصول إلى الحكمة :

ولعل القارئ يتساءل :

هل يستوى طريق العقل وطريق التصفية ، في سبيل الوصول إلى الحكمة ؟ .

إننا ، إذا ألقينا نظرة على التاريخ ، نجد أن الذين اتقنوا الطريق العقلي : يختلفون ،

ويتعارضون ، ويتناقضون ؛ وليس فيهم من زعم أنه اتصل بالله !!

(١٠) « المنقذ من الضلال » ص ٨٩

(١١) تمهيد ص ٢٦ - ٢٧ ،

ومن الأمور ذات المغزى البالغ : أن تلاميذ « أرسطو » - حينما رأوا قوة الاعتراضات ، على مذهب أستاذهم ، فيما وراء الطبيعة ، هالهم الأمر ؛ وأخذوا يحاولون معالجة النقص ، أورد المهجمات ، ففسلوا .

ووصل بهم الأمر ؛ إلى أنهم يسوس من الوصول إلى رأى سليم ، فيما وراء الطبيعة . فاتجهوا ، على الخصوص ؛ إلى الأخلاق .

« وأرسطو » - كما هو معلوم - : إمام فريق الباحثين العقليين ، فيما وراء الطبيعة . ويرغم شدة اهتمام « ديكرت » بمباحث ما وراء الطبيعة ، فإنه لم يحدثنا عن أنه اتصل بالله !!

والمتكلمون ، مع اعتمادهم على النقل : اختلفوا ، لأنهم حكموا العقل في النقل ، على تفاوت فيما بينهم .

على أنه لم يسلم مذهب عقل واحد من النقد القوى الحاد ، سواء في ذلك : مذاهب العقليين القدماء ، أو مذاهب العقليين المحدثين .

ولقد انتهى الأمر بمذهب من أحدث المذاهب العقلية ، وهو مذهب (البراجماتيزم) أن رأى :

أن الحقيقة المطلقة لا سبيل إلى معرفتها ؛ في يقين جازم ، ومن العبث ، إذن : الجري وراءها .

والخير كل الخير : أن نقيس الحق والباطل بمقياس الفائدة :

فالرأى المفيد : حق ، وما عداه ، باطل .

والواقع ، أن العالم منذ أن نشأ ، وهو يحاول أن يجد مقياساً عقلياً ليزن به الحق والباطل ، في ميدان الأخلاق ؛ وما وراء الطبيعة ، ولكنه ، على مر الدهور ، وعلى اختلاف البيئات ، ويرغم الجهد المتواصل ، لم يجد هذا المقياس العقلي .

والمنطق ، وعصمته للذهن ، أصبح أسطورة يتندر به .

ليس هناك إذن ؟ مقياس عقلي للتفرقة بين الحق والباطل بالنسبة لما وراء الحجب ، أو بالنسبة للغيب ، على حد التعبير القرآني ، وكل ما يمكن أن يصل إليه العقل : احتمالات وترجيحات ، لا تنتهى إلى اليقين الاستدلالي الذي لا يتأتى فيه الشك .

هذا من جهة الطريق العقل في معرفة الغيب :

١٠- طريق الارتياض :

أما طريق التصفية : فأمره وأمر رجاله على خلاف ذلك .
وإذا كان الطريق العقلي : يؤدي إلى نتائج متعارضة ، فإن طريق التصفية : يؤدي إلى نتيجة
متحدة .

ذلك أن طريق التصفية يصل بالإنسان ، خطوة خطوة ، إلى أن يصير سره - على حد تعبير
« ابن سينا » - مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق .
فعارفه إذن مستفادة من مصدر النور والهداية .

وإذا كان أصحاب البحث العقلي : لا يزعم واحد منهم أنه اتصل بالله ، فالمعروف عن رجال
التصفية : أنهم يتصلون به سبحانه .

وليس هذا رأى الصوفية في الإسلام فحسب ، وإنما هو رأى جميع الإشراقيين .
إنه رأى « فيثاغورس » ، ورأى « أفلاطون » ، ورأى « أفلوطين » ، وهو رأى « الفارابي » ،
« وابن سينا » ، « وابن طفيل » .

إنه رأى « ابن سينا » ، مع أن « ابن سينا » لم يتخذ طريق التصفية سبيلا .
ذلك أن الحياة ، والجاه ، والسلطان : كل ذلك : شغله عن التزام طريق التصفية .
وشهادته إذن ، لهذا الطريق - وهو ليس من أهله - لها قيمتها .

١١- الطريق الأمثل في الوصول إلى الحكمة :

طريق العقل وطريق التصفية !!

أما طريقان ؟ أم هما طريق واحد هو عبارة عن مرحلتين أو جزأين متكاملين ، فصل بينهما
نوع من الانحراف الإنساني ، فجعلها طريقتين ؟ !
إن المثل الأعلى لمن يطلب الحكمة : هو ما عبر عنه (أفلوطين) في كلمة موجزة ، دقيقة ،
بالغة العمق ، يقول :

« الكشف عن الإله : ثم الاتصال به » .

الكشف عن الإله بواسطة العقل : الاستدلال ، والبرهان .

ذلك : منتصف الطريق الكامل ، وبعض الناس يقفون عنده ! إنهم مقصرون !!

وتقصيرهم : إما أن يرجع إلى طبيعتهم ، وإما أن يرجع إلى بيئتهم التي انحرفت فظنت أن العقل - وحده - يدرك الغيب .

« ثم الاتصال به » ، وذلك طريق التصفية ، وهو النصف الثاني من الطريق الكامل . وهذا الطريق الكامل رسمه « ابن طفيل » ، في أسلوب أخذ ، وفي وضوح تام ، في رسالته : « حي بن يقظان » . وقد سبقت الإشارة إليه .

على أن من اقتصر على النصف الأول من الطريق ، أعنى الجانب العقلي ، فإنه يكون عرضة للشك ، وعدم الاطمئنان ، والصورة الواضحة كل الوضوح ، تنقصه .

وما « الإمام الغزالي » إلا مثل صادق لما نقول ، فإنه حينما اقتصر على الجانب العقلي : شك وارتاب وتحمير ، ووجد لكل ذلك سنداً ومبرراً من العقل نفسه .

ولكنه حينما أخذ في تكملة الطريق : حينما عالج الأمر بوساطة التصفية ، اطمأن وهدأت نفسه .

وقد صور حجة الإسلام ذلك كله في كتابه الطريف : « المنقذ من الضلال » . وكتابه « تهافت الفلاسفة » هو بأكمله محاولة جريئة موفقة لتبين : أن الاقتصار على العقل في مسائل : « ما وراء الطبيعة » : طريق ناقص ، ولا يؤدي وحده ، إلى الحكمة . « الكشف عن الإله » ثم الاتصال « به » ، ذلك هو النهج الوحيد المتكامل الذي لا مناص منه لمحبي الحكمة والمؤثرين لها .

١٢ - تعريف الفلسفة :

وإذا أردنا إذن تعريفاً للفلسفة ، فإن الأمر - بعد كل ماسبق - بين واضح : إنها : المحاولات التي يبذلها الإنسان عن طريق الفعل وطريق التصفية ، ليصل بها إلى معرفة الله .

هذه المحاولات هي : « الفلسفة » ، والنتيجة هي : « الحكمة » .

ومن ذلك يتضح : أن « الإمام الغزالي » - باعتبار أنه استكمل شطرى الطريق - : أصل في الميدان الفلسفي ، من « ابن سينا » ، ومن « أرسطو » اللذين لم يقطعا إلا نصف الطريق . وإذا كان ذلك صحيحاً ، بالنسبة « للإمام الغزالي » ، فهو أيضاً : صحيح ، بالنسبة لكبر الصوفية الإسلاميين .

ذلك أنهم جميعاً قد حققوا : « الكشف عن الإله ثم الاتصال به » . إنهم فلاسفة كاملون .
 والفلاسفة العقليون ، إذن ، وزعيمهم « أرسطو » : يصدق عليهم التعبير بأنهم : أنصاف
 فلاسفة ؛ إذ إنهم لم يقطعوا إلا نصف الطريق الفلسفي ، وهو الجانب العقلي .
 وعلى ذلك : فلما معنى لأن ندخل في المهاترات المفترضة ، التي أثارها الغرب ، على
 الخصوص ، حول قيمة الفلسفات القديمة : كالفلسفة الهندية مثلاً :
 ذلك أن هذه الفلسفات « قد حققت » الكشف عن الإله ، ثم الاتصال به ، وهي من أجل
 ذلك ، فلسفة كاملة .
 ومن الواضح - والأمر كذلك - : أن أصول الفقه ليست كشفاً عن الإله ولا اتصالاً به :
 فهي إذن ليست بفلسفة ، وبالله التوفيق .

الفصل التاسع

الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد

١- المشاكل الفلسفية ألبرت في البيئة الإسلامية قبل عصر الترجمة :

وصلنا ، بتوفيق الله تعالى ، في القسم الأول من كتابنا هذا ، إلى « الحسن البصري » ، الذي توفي سنة ١١٠ هـ .

ورأينا : أن البيئة من جانب ، والبحث في القرآن من جانب آخر : كانا السبب في نشأة ما نشأ من أحزاب دينية .

لم تكن الكتب الفلسفية قد ترجمت ، إذ ذاك إلى اللغة العربية ، في البيئة الإسلامية ^(١) . ومع ذلك فإن المشكلات الفلسفية الخاصة ، بالتنزيه والعدل ، وصلة الله بالإنسان والعالم . ووجود الخير والشر والحرية والاختيار ، قد أثرت ونوقشت ، وأبدى فيها زعماء الفكر الإسلامي آراءهم المختلفة التي يستند كل منها إلى أدلة عقلية تستأنس بالنقل ، أو أدلة نقلية يؤيدها العقل . كان « واصل بن عطاء » ، إذ ذاك ، تلميذاً « للحسن البصري » ، ثم انفصل عنه ، وكون اتجاهاً آخر ، وأثار ، في قوة ، المشاكل الفلسفية ، وأجاب عليها ، ولم يكن للمسلمين ، في عهده علم بالثرات اليوناني الخاص بالإلهيات ، أو بالنفس ، أو بالأخلاق . على أن سابقه : أثاروا المشكلات نفسها ، وأخطوا يحييون عنها . ومن قبل كل ذلك ، قد تعرض القرآن لمسائل الإلهيات ، والأخلاق ، والنفس ، والقدرة وأفعال العباد .

(١) يقول الأستاذ سانتلام في مخطوطه ، المذاهب الفلسفية :

« ونقل كتب اليونانية إلى العربية : ابتدأ في عهد آل عباس ، وهو ينقسم إلى ثلاثة أواخر .

فالدور الأول : من خلافة أبي جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد - أي من سنة ١٣٦ إلى ١٩٣ .

٢- الاتجاهات الفلسفية وجدت في البيئة الإسلامية منذ نشأتها :

والواقع : أننا إذا استعرضنا التاريخ الفكري ، في الآماد البعيدة ، أوفى العصور الحديثة ، فإننا نجد في كل أمة من الأمم متبدية كانت أو متحضرة ، ثلاثة اتجاهات تعمل في آن واحد :

١ - إننا نجد الحسيين الذين يتشبثون بالنظرة المادية ولا يكادون يرفعون أبصارهم إلى السماء .

٢ - ونجد الاتجاه العقلي ، الذي يرى أن مشاكل ما وراء الطبيعة ، ومشاكل الأخلاق :

مشاكل الدنيا ومشاكل الآخرة ؛ إنما يحلها ، العقل بأقيسته وبراهينه ومنطقه .

٣ - والاتجاه الثالث : هو الاتجاه الروحي أو الإلهامي ، أو البصيري ، الذي يؤمن أن مسائل

ما وراء الطبيعة ، ومسائل الأخلاق : تتأق لنا المعرفة بها عن طريق الاتصال المباشر بالملأ الأعلى ،

ولن تتأق المعرفة الصحيحة الحقيقية ، في ميدان ما وراء الطبيعة والأخلاق ، حسب ما يرون ،

إلا عن طريق هذا الاتصال .

هذه الاتجاهات الثلاثة : توجد في كل أمة ، على تفاوت فيما بينها . يتأرجح ارتفاعاً

وانخفاضاً ، بحسب الظروف الاجتماعية والثقافية .

وهذه الاتجاهات الثلاثة : وجدت في الأمة الإسلامية ، منذ تكونها ولكنها لم تظهر ظهوراً بينا

إلا في عهد الاستقرار .

ولأن الدولة الإسلامية : كانت متشعبة بالفكرة الدينية ، وكان الخلفاء ، وأمرء المؤمنين :

يهمهم ألا تشيع المبادئ الهدامة في حجر الدولة الإسلامية ؛ فإن الاتجاه الأول ، لم يظهر ظهوراً

قوياً ، ومع ذلك فإنه كان موجوداً .

واستعمال كلمة « زنديق » و« زنادقة » لم يكن نادراً في العصر الأموي ، وإذا لم تكن الكلمة

عربية أصيلة ، ففي اللغة العربية ما يعادلها وهي كلمة : « ملحد » ، وكلمة « دهري » .

ولم تكن علة هذا الاتجاه : ترجمة الفلسفة اليونانية ، فقد كان موجوداً في العرب قبل

الإسلام ، ثم وجد بعد الإسلام ، كما وجد ، وكما هو موجود في كل أمة من الأمم .

وقد حكاه القرآن عن طائفة في الجزيرة العربية : كانت موجودة قبل الإسلام .

وكان من حكمة القرآن : أن ساق رأيهم في نسق بديع من البيان ، مقدماً لرأيهم بمقدمات

تشر شعوراً بيناً ، أن من حاد عن جادة الصواب إنما يجحد لهوى في نفسه لا للمنطق والتبصر ، ثم

أعقب الرأي بالفكرة الصحيحة ، وأرشد إلى أن حججهم على ما يدعون ، لا تتصل بالمنطق

ولا بالتفكير ، وإنما هي . أشبه شيء بعث الأطفال : يقول الله تعالى : مخاطباً رسوله الكريم ﷺ :

(ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) .
(إِنَّهُمْ لَنُ يُعْثُوا عَلَيْكَ مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ، وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ) .
(هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ) .

(أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) .

(وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلَئِذَا جِزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ) .

(أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ ، وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ ، وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاءً فَمَن يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ) .

(وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ، وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ) .

(وَإِذَا نُثِّلَتْ عَلَيْهِمُ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَّا كَانَتْ حُجَّتُهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا اتَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) .

(قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ، ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ، ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) .

(وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُنْفِخُ الْمُسْطَلُونَ) (١) .

أما الاتجاه الثاني والثالث : فقد وجدا منذ عهد مبكر :

لقد وجدا منذ عهد الفترات الأولى ، لتكون الدولة الإسلامية ، وكان الاضطراب في البيئة ، الذي انتهى بالفتنة الكبرى بين الصحابة ، من أهم العوامل في غوها .
هذه الفتنة ، جعلت الأنصار المتحمسين في كل فريق : يتصارعون بالمنطق ، والبرهان ،

والحجة ، كما يتصارعون بالسيف ، والرمح ، والسنان . وجعلتهم يؤولون القرآن ويفسرونه على ضوء ما يؤمنون به من مبادئ .

وهذه الفتنة نفسها ، وجهت طائفة أخرى من المسلمين إلى الاعتزال ، والزهد ، والاتجاه الروحي ، وتنسم الحق والمعرفة عن طريق العبادة ، والتقوى ، والتأمل . أوجدت هذه الفتنة ، إذن ، نموا في الاتجاه العقلي ، ونموا في الاتجاه الروحي ، ولكنها لم تكن العامل الوحيد في هذين الاتجاهين ، بل هي ، في رأينا : لم تكن العامل الأساسي الأصل .

فالعامل الأساسي الأصل في رأينا : هو القرآن .

إن تلاوة القرآن : مما يتعبد به ، والقرآن : دعوة واضحة إلى الاتجاه الروحي ، وهو وإن كان يدعو إلى الجهاد ، وإلى السيادة والسيطرة على العالم : من أرضه وسماواته : وجباله وبحاره ، فإنما دعوته لذلك : من أجل إعلاء كلمة الله ، وحتى يكون الدين كله لله .

فالقرآن دافع قوى ، إلى السلوك الذي يرضى الله ورسوله .

وليس القرآن ، في ذلك ، بدعاً من الأديان ، فكل دين موحى به من السماء إنما هو كذلك ، ولا يعنينا هنا الاستفاضة في هذا الأمر البديهي .

ولكن البحث في القرآن : اضطر المسلمين اضطراراً ، إلى استعمال عقولهم ، فهو يحث على النظر والتأمل ، وعدم أخذ الأمور تقليداً واتباعاً للأجداد والأسلاف ، ويسخر من هؤلاء الذين مثلهم كمثل الحمار ، يحمل أسفاراً ، ومن هؤلاء الذين يقولون :
(إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ) .

ويعقب على قولهم ، فيقول ، ساخراً :

(أَوَلَوْ كَانَ آبَاءَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ) ؟

ويدعو القرآن إلى التثبت :

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيٌّ فَتَبَيَّنُوا) .

وفي قراءة أخرى : « فتثبتوا » .

وليس بنادر تلك الآيات التي تحث على عدم اتباع الظن .

(إِنَّ الظَّنَّ لَا يَعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) .

ويمكننا أن نقول بعد ما سبق :

إن الحضارة الإسلامية ، استكملت منذ نشأتها تقريباً ، الدور الأولى الاتجاهات الفكرية ، وإن هذه الاتجاهات الفكرية أخذت - على تفاوت فيما بينها - تتطور وتنمو تبعاً للعوامل الداخلية - اجتماعية كانت أو دينية - التي وجدت في البيئة الإسلامية . ومن المعروف أن هذا النمو والتطور : إنما كان بطيئاً في المبدأ ؛ لانشغال الأمة الإسلامية بتوطيد دعائمها ، كدولة .

وفي أواخر الدولة الأموية ، وأوائل الدولة العباسية ، أخذت هذه الاتجاهات تنمو وتتطور بسرعة مستقلة عن كل العوامل الأجنبية تقريباً .

على أننا نريد شيئاً من التحديد : إن حديثنا هنا : مقصور على الناحية الفكرية النظرية ، أو بتعبير آخر : على الإلهيات والأخلاق .

ومن المعروف أن الإلهيات والأخلاق لم يترجما إلا في أيام المأمون^(٣) وفي هذه الفترة كان هناك معتزلة ، وصوفية ، ونصيون ، وملحدون ، يتصارعون فيما بينهم تصارعاً لا هوادة فيه . ولقد تكونت هذه الطوائف من قبل أن تترجم الإلهيات والأخلاق ، ونقولها في صراحة تامة ، وفي بساطة كاملة :

إنه لو لم تترجم إلهيات اليونان ، وأخلاقهم ، ولو لم تترجم عقائد الفرس ، أو الأفكار الصوفية الهندية ، لاسرت هذه الاتجاهات سيراً طبيعياً ، حتى بلغت نهاية الطريق ، إن كان لطريق الإلهيات والأخلاق : العقلي والروحي والمادى ، نهاية ينتهى إليها .

٣- انحراف مؤرخي الفلسفة الإسلامية عن المنهج الصواب :

والمنهج الصحيح ، إذن ، في دراسة الفلسفة الإسلامية : هو التدرج مع التفكير الإسلامي خطوة خطوة ، والسير معه درجة درجة ، دون التعصب لفكرة معينة . ولكن أكثر المؤلفين في الفلسفة الإسلامية : تعصبوا - متعمدين أو غافلين - لفكرة معينة ،

(٣) وإن نقل الكتب في الدور الأول من خلافة أبي جعفر المنصور - إلى وفاة هارون الرشيد أى من ١٣٦ هـ إلى ١٩٣ هـ : كان مقصوراً أغلبه : على الكتب الطبية . وحتى من الكتب المنطقية . وكتب الهندسة . على ما كانت تقتضيه حاجة الناس في ذلك الوقت

وقد وافق ذلك استحكام علم الكلام وانتشار مذاهب المعتزلة^١ هـ .
سانتانا : المذاهب الفلسفية .

هى ، أن الفلسفة الإسلامية : تقليد للفلسفة اليونانية ، أو هى الفلسفة اليونانية ؛ مكتوبة باللغة العربية .

وحينما أنشئت الجامعة المصرية القديمة ، واستدعى الأستاذ ، « سانتلانا » لتدريس المذاهب الفلسفية ، بدأ دراسته بتخليص الفلسفة اليونانية ، وجزم ، منذ مبدأ دراسته : أن « العلوم الإسلامية مؤسسة ، منذ بدء نشأتها على علوم اليونان ، وأفكار اليونان ، بل وعلى أوهام اليونان » .

تعصب الأستاذ « سانتلانا » إذن ، منذ محاضراته الأولى ، لفكرة معينة ووضع سامعيه أمام اتجاه خاص سيسلكه ، ولم يجعل هذا الاتجاه قابلاً للاحتيال ، أو الأخذ والرد ، وإنما أطلق الأمر إطلاقاً عاماً ، وجزم به فى صورة لا يستسيغها العلم الدقيق .

ثم أخذ ، معتمداً على القضية التى أطلقها ، يتلمس أية ناحية ، من نواحي التشابه بين الأفكار الإسلامية ، والأفكار اليونانية ، فيجعل أصلها يونانياً ، ويجزم بأن المسلمين أخذوها من اليونان .

وذلك نخط من البحث : لا يسير فيه إلا المتعصبون ؛ إذ إنه ، فى مناهج البحث الدقيقة ، يشترط للقول بتقليد اللاحق للسابق « أمور » ، منها أن يثبت ثبوتاً يتيماً :

- ١ - التشابه ، أو التطابق التام بين الفكرتين .
- ٢ - أن يثبت ، بطريقة لا لبس فيها ، أن الأخير قد تلقى مباشرة - سواء بالتلمذة ، أو بواسطة الكتب - عن السابق .

٣ - ومن أهم الشروط : ألا تكون الأصالة ، أو العبقرية متوفرة فى اللاحق ، أى : أن تكون فى اللاحق طبيعة التقليد ، فإذا ما خرج عن طبيعة التقليد إلى الأصالة أو العبقرية ، فقد خرج عن شبهة المحاكاة وعن شبهة التقليد^(٤) .

(٤) عالج الفيلسوف الفرنسى الكبير . هيرى مرسون هذه المشكلة التى يتورط فيها . صفة عامة . كثير من مؤرخى الفلسفة . عالجها بمنطقه الرصين . وأسلوبه القد . وخبرته الشاملة . ودراسته العميقة للمذاهب الفلسفية . وعالجها كذلك عن طريق خبرته الشخصية كفيلسوف . وعن شخص هنا رأييه ويديه إلى مؤرخى الفلسفة عدداً . وإلى الكاتب عن العبقرية : علمهم يتوبون إلى شئ من الاعتدال ، يقول الفيلسوف :

إن مؤرخى الفلسفة يظرون . عادةً . إلى البناء الخارجى للمذهب الفلسفى ويعرجون بأن يقولوا لأنفسهم - بعد دراسة الفيلسوف - « إننا نعلم مصدر المواد الأولية التى تكون منها مذهبه . ونعلم كيف تم البناء . ونرى ، فى المسائل التى »

ومن البين : أن الأستاذ « سانتلانا » لم يراع كل هذه الشروط .
 ذلك أنه جزم بأن أفكار اليونان ، وعلومهم ، وأوهامهم ، كانت أساسا للعلوم الإسلامية .
 منذ بدء نشأتها .
 مع أن نشأة العلوم الإسلامية ، يمكن أن يقال : إن أسسها ومبادئها ، تدرجت . تكوناً
 ووضوحاً ، منذ بدء الإسلام نفسه ، أى أساسها كان : الوحي نفسه .

= عرضها الأسئلة التي كانت تثار حوله ، ونعتر . في الحلول التي يقدمها . على عناصر الفلسفات السابقة له أو التي عاصره . فهذه
 الفكرة أده بها فلان وتلك استمدتها من ذلك . وهكذا لا يستريحون حتى يمزقوا المذهب إلى خروق زاعمين أنها هي التي كوت هذه
 الحالة التي نعجب بها .

يبد أننا حينما نعيد قراءة المذهب . وحينما نعيد هذه القراءة أيضاً لنستقر في فكر الفيلسوف بدلا من أن نلب حول مظهره
 الخارجي . فلنأخذ نرى أن مذهبه يتخذ روحاً آخر . ويري أجزاء المذهب يتداخل بعضها في بعض . وتنصهر كلها في نقطة واحدة
 هذه النقطة هي : جوهر مذهب الفيلسوف . وهي أساسه . وهي روحه . ويري حينئذ - أن مهنتا في الواقع - إذا أردنا فهم
 الفيلسوف على حقيقته - إنما هي : الاقتراب من هذه النقطة ما أمكن .

وهذه النقطة هي التي أراد الفيلسوف طيلة حياته أن يوضحها . فهو يكتب عنها . ثم يرى : أنه لم يعبر عنها في دقة . فيعود إلى
 الكتابة من جديد : على يكون أكثر توفيقاً في المرة الثانية منه في المرة الأولى . وهكذا يستمر طيلة حياته ولا هم له إلا محاولة إيجاد
 الانسجام بين هذه النقطة البسيطة التي يشعر بها . وبين الوسائل التي لديه للتعبير عنها :
 كيف بدأت هذه النقطة في شعوره ؟

إنها بدأت بالنفي والإنكار . إن الفيلسوف في مبدأ أمره منكر أكثر منه مثبث . وناف أكثر منه مصدق . وثار أكثر منه مسلماً .
 ولعلنا نذكر جميعاً : كيف كان يعمل الروح الذي سيطر على « سقراط » : لقد كان يوقف إرادة الفيلسوف في لحظة معينة
 ويمنعه عن العمل أكثر مما كان يحدد له ما يجب عمله . وإنه ليخيل إلى أن شعور الفيلسوف بسلك في أحيان كثيرة - فيما يخص
 التفكير النظري - مسلك الروح الذي سيطر على « سقراط » بالنسبة للجانب العملي : فكثيراً ما يجد الفيلسوف نفسه أمام آراء
 تصادف القبول العام . ونظريات تبدو مؤكدة . وأقول يعتبرها الناس علمية . بيد أن شعوره يهيم في أذهن بكلمة : مستحيل ..
 مستحيل . حتى ولو تكاثفت كل الأسباب والظواهر على أن ذلك حق ثابت .. مستحيل . حتى ولو كان الجميع يؤمنون بأنه
 يقيني . ويبدأ الفيلسوف أول ما يبدأ - بإنكار الكثير مما تعارف الناس على أنه صواب . وتزيف ما يرى الوسط الذي يعيش فيه
 أنه حقيقة .

وما من شك في أن المشاكل التي عني بها الفيلسوف هي للمشاكل التي أثبتت في عصره . وأن العلم الذي استعمله أو نقده كان
 علم زمانه . وأنه يمكننا أن نعثر في النظريات التي يعرضها على كثير من الآراء التي لمعاصريه أو لساقييه ..
 وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك !! إن الإنسان إذا أراد أن يشرح الجديد وينشره لابد له من أن يعبر عنه معتمداً على
 القديم . مستخدماً المشاكل التي سبق عرضها . والحلول التي عولجت بها . وباختصار : الفلسفة ، والعلم ، اللذين كانا في
 عهده .. إن ذلك - فيما يخص كبار المفكرين - إنما هو : المادة التي يضطرون إلى استخدامها ليخلعوا على أفكارهم صورة مفهومة .
 ولكننا نخطئ الخطأ كله ، حينما نعتبر كل ذلك عناصر أساسية في المذهب في حين أنها لم تكن وسيلة للتعبير عن
 المذهب ، وسيلة فحسب :

والعلوم الإسلامية ، إذا أطلقناها ، كانت : عقيدة ، وشريعة ، وأخلاقاً .
كانت تفسيراً للقرآن ، وشرحاً للحديث ، وجدلاً حول العقيدة التي نزل بها الوحي ،
وكانت : اتجاهها روحياً يستمد مبادئه ونظرياته من القرآن ، ومن السنة ، ومن التأسي بالرسول ،
صلوات الله وسلامه عليه .

وإذا أردنا شيئاً من التمثيل الواقعي ، فإننا نقول ، في الاتجاه الروحي إن «أبا ذر الغفاري»
لم يدرس الأفلاطونية الحديثة ، ولم يدرس اشتراكية «أفلاطون» ، ولم يتخذ ذلك أساساً
لدعوته . ولكنه اتخذ الزهد - الزهد الإسلامي - مذهباً ومنهجاً في الحياة .
وأهل الصفة : لم يتلمذوا على الأفلاطونية الحديثة ، أو على الفيثاغورية ، فیتخذوا عنهم
الزهد والتقوى منهجاً وسنناً .

ونقول في ناحية التشريع : إن سيدنا معاذاً ، أوسيدنا عمر ، أوسيدنا علياً ، أو الإمام
مالكاً : لم يدرسوا نظريات اليونان ، حتى يتخذوها أساساً لفتاواهم وأحكامهم .
والبحث في القدر وفي غيره من المشاكل الكلامية ، كالبحث في الذات الإلهية . . . نشأ منذ
عهد مبكر في الإسلام ، بل لقد تجادل الصحابة في حياة الرسول نفسه في هذه الأمور ، ولم
يكونوا في ذلك منغمسين في شرح وتفسير «أفلاطون» و «أرسطو» . واستمر الحديث والجدل ،
في مسائل علم الكلام هادجاً بطيخاً ، أو عنيفاً سريعاً إلى أن نشأ «واصل بن عطاء» ،
و «عمرو بن عبيد» ، فنظماه ونسقاها وكونا فيه مذهباً على شيء كثير من النضج العقلي ، ومع
ذلك فإن الفلسفة اليونانية : من إلهيات وأخلاق ، لم تكن قد ترجمت بعد .

= وما من شك في أن كل مذهب من مذاهب كبار الفلاسفة : يحتوي على عدد لا يحصى من أوجه الشبه الجزئية التي تلفت
نظراً ، ومن أوجه التقارب . . . كل ذلك حق ، ولكن ذلك كله ليس إلا مظهرًا خارجيًا . أما أساس المذهب - وجوهره
وروحه ، فإنه شيء آخر . إن الفيلسوف لم يقل طيلة حياته إلا شيئاً واحداً ، ولقد استنفذ جهده في محاولة التعبير عنه - بشق
الصور - في دقة .

ثم يجثم الفيلسوف : «برجسون» كلمته بهذه الفكرة الجريئة الحاسمة :
«كان من الممكن أن يجيب» الفيلسوف قبل زمره الذي عاش فيه أو بعده بعدة قرون . وكان من الممكن أن يعالج فلسفة أخرى .
وعلمًا آخر ومشاكل من غط مختلف ويستعمل تغييراً من نوع آخر . وكان من الممكن ألا يكون أى فصل مما كتب على ما هو
عليه . . ومع كل ذلك كان يقول نفس الشيء . وما كان يتأني بحال أن يختلف روح المذهب ولا جوهره .
إن الفيلسوف لا يبدأ من أفكار سابقة له في الوجود ، وأقصى ما يمكن أن يقال : إنه يصل إليها ١هـ .

٤ - آريون وساميون :

ونزعة «سانتلانا» إنما هي : نزعة مُواطنيه الغربيين .

والنزاع بين الشرق والغرب : قديم ومستمر ، وهو ليس نزاعاً حربيّاً فقط ، إنما هو نزاع فكري أيضاً .

والغرب يريد أن يقلل من شأن الشرق ما أمكن ، ليسود هو ويستعلى . وكما استعمل في مسيل السيادة المالية ، الوسائل المادية ، استعمل أيضاً - لإضعاف الروح المعنوية في الشرق - الوسائل الفكرية .

وبدأ المزيغون للحقائق في الغرب ، يقسمون الجنس البشري إلى نوعين كبيرين :

النوع الآرى ، ويتمثل خير ما يتمثل في أوروبا ، وخصوصاً شمالها .

والنوع السامى ، ويتمثل خير ما يتمثل في الشرق الأوسط وفي الجنس العربى .

ثم أخذ الغربيون بتخليون خصائص ومميزات لكل نوع . وانتهى بهم الوهم إلى أن الجنس الآرى : مبتدع مبتكر مخترع .

وأن الجنس السامى : تابع مقلد : هو بطبيعته كذلك ، وهو كذلك الآن وسيكون كذلك أبداً .

والنتيجة لهذه المقدمات الزائفة : أنه لم يكن للشرق فلسفة في الماضي ، لأن الفلسفة : ابتداع

واختراع وتنسيق ، وذلك من خصائص الجنس الآرى ، وليس للشرق فلسفة في الحاضر ، ولن يكون للشرق فلسفة في المستقبل .

وما سمى : فلسفة إسلامية إذن : ليس إلا تقليدًا ومحاكاة لليونان . . . ! !

هو إذن : فلسفة يونانية مكتوبة بلسان العرب .

وتبنى «رينان» هذه الفكرة في أواخر القرن التاسع عشر ، وتزعم الدعوة لها ، وكان

«رينان» ذا شخصية جارفة ، وأسلوب قوى ، واطلاع واسع ؛ وكان لكل ذلك أثر بالغ في نشر الفكرة ورواجها .

وأيد المستعمرون الفكرة بحجهم وعالمهم ، وأضفت دعايتهم عليهم بريقاً كالسراب ، يوهم بأنها حقيقة .

أبداً أعداء الشرق ، على وجه العموم ، فأخذت مجراها ، وسارت شرقاً وغرباً ، حتى لقد

كادت ، في فترة من الفترات ، تلبس صورة الحقيقة المطلقة .

وأخذ دارسو الفلسفة الإسلامية ، من الغربيين ، يبدعون بموجز عن الفلسفة اليونانية ، وبإعطاء فكرة عن مدارس متناثرة فيما بين النهرين : دجلة والفرات ، أو في غير ذلك من الأماكن التي كانت موطنًا للثقافة اليونانية وشعت منها هذه الثقافة على غيرها من الأقطار الشرقية . لقد تحدث « ديور » عن هذه المدارس ، كما تحدث عنها « سانتلانا » ، كما جعل جميع الغربيين خطأً وافرًا في تأليفاتهم للإشادة بقيمة التراث اليوناني وفصله على التراث العربي .

٥ - تاريخ الشرقيين للفلسفة اليونانية :

ومن المتصور : أن يكون ذلك موجودًا في الغرب ، فالغرب تسيطر عليه فكرة السيادة على الشرق باستمرار ، وهو يتخذ دائمًا كل الوسائل للتقليل من شأن الشرق ما استطاع إلى ذلك سبيلًا !!

ولكن الذي ليس بمفهوم ولا بمتصور ولا بمستساغ : أن يحارى الشرقيون الغربيين ، حيناً يكتبون عن الفلسفة الإسلامية .

وبين أيدينا الآن بضعة كتب في الفلسفة الإسلامية ، تنحولها نحو المنهج الغربي : إنها تبتدئ هي الأخرى ، بالتحدث عن الفلسفة اليونانية ، وبشرح آراء الطبيعيين الأول ، وآراء المدارس التي سبقت « سقراط » ، ثم تستفيض في شرح آراء « أفلاطون » ، « وأرسطو » ، ومنها ما يتوسع على الخصوص ، في شرح الأفلاطونية الحديثة .

٦ - خطأ وتعسف ومجازفة :

والمؤلفون الذين يفعلون ذلك - سواء أكانوا شرقيين أم غربيين - ليسوا على صواب منهجي ، لأنهم :

١ - إنهم يحصرون أنفسهم في إطار محدد ، وهو القول - لا مناص - بالتقليد والتأثر والمتابعة ، ويكون مهم - كل مهم - أن يثبتوا التقليد والمتابعة ، والتأثر في كل مسألة يتحدثون عنها .

٢ - إنهم يضعون القارئ ، مباشرة ، ومن أول الأمر ، تجاه فكرة معينة ، ويوحون إليه بها من الصحائف الأولى ، وهو إما أن ينكر عليهم منهجهم ، فيلتمس باستمرار ، نقض آرائهم ، ولو

كان بعضها صحيحاً ؛ أو يتابعهم في منهجهم ؛ فيقلدهم فيما يقعون فيه من أخطاء .
والواقع : أن من يبدأ التأليف في الفلسفة الإسلامية : بفصل أو فصول عن الفلسفة
اليونانية ، أو عن مدرسة من مدارسهم ، فقد تحيز من أول الأمر لفكرة محددة ، وسحب بذلك
ثقة الناس به ، كباحث .

وإذا تعصب الإنسان لفكرة ، فإنه يتعسف - لا محاولة - في إثباتها :
ومن هنا كان هذا المظهر التعسفي الذي نراه عند كثير ممن كتبوا في الفلسفة الإسلامية .
واستعمال كلمات : « التقليد ، والتلفيق ، والأخذ » التي نراها مثورة في هذه الكتب بغير
حساب : هي مظهر من مظاهر هذا التعسف .

ونريد أن نضرب الآن مثلاً أو مثلين زيادة في التوضيح لفكرة التعسف هذه :
إن النفس الإنسانية : إما أن تكون - بحسب الاحتمالات العقلية - خالدة ، وإما أن تكون
فانية وليس هناك رأى ثالث ، ولا مناص من أن يقول المفكر بهذا أو ذاك .
فإذا ما قال أحد فلاسفة الإسلام بأن النفس خالدة وهي الفكرة التي نُسئ عليها طفلاً ،
ويافقاً وشاباً . . . سارع مؤرخو الفلسفة ، وقالوا : إنه أخذها عن « أفلاطون » .
وإذا انحرف به تفكيره فقال : إن النفس فانية ، سارع مؤرخو الفلسفة وقالوا إنه أخذها عن
« أرسطو » .

وإذا قال أحد فلاسفة الإسلام : إن صفاء النفس وشفافيتها : يؤدي إلى اتصالها بالمالأ
الأعلى ، سارع مؤرخو الفلسفة - ساعهم الله - إلى القول بأنه أخذها عن « أفلاطون » ،
أو أخذها عن الأفلاطونية الحديثة .

فإذا ما أنكر ذلك سارعوا فقالوا : إنه يتابع « أرسطو » .
ولكن المسألة : أصح من ذلك ، والتعسف يبلغ منتهاه ، حينما يتحدثون عن الثقافة
الإسلامية ككل :

إنهم ؛ إذن : لا يتلمسون ولا يتعسفون فحسب ، وإنما يجازفون ويتهورون :
فالتصوف الإسلامي : زعموا - نتيجة لثقافة أجنبية دخلت في الإسلام ، والفلسفة
الإسلامية : ليست إلا تقليدًا للفلسفة اليونانية ، والتشريع الإسلامي : يستمد من التشريع
الروماني . .

الغريب في الأمر : أنهم ينقسمون فرقاً تتجادل في المصادر والمنابع كأنهم يعتقدون : أن القراء

يأخذون آراءهم مأخذ الجد ، ويمترونها بحثاً علمياً صحيحاً .

ولنضرب مثلاً يوضح : إلى أى مدى يبلغ الاستتار العلمى :

فالزهد والتصوف : أثران للقرآن ، والحديث ، ولحياة الرسول ، ﷺ الشخصية .

ومع بداهة ذلك : فإن المستشرقين ومن تابعهم من الشرقيين ، يأخذون فى الجدل حول مصدر الزهد والتصوف فى الإسلام :

يراه بعضهم فى المسيحية ، ويراه آخرون : فى الديانة الفارسية ، وقوم يرونه أثرًا من آثار العقائد الهندية ، وآخرون : يرون أصوله فى الأفلاطونية الحديثة .

ثم يتجادلون ، ويصطنعون مظهر الجد فى جدلهم ، ويتسرب الجدل حول هذه المنابع والأصول : من الغرب إلى الشرق ، فيتجادل الشرقيون أيضًا حول أصول التصوف ، ومنابعه ومصادره الأجنبية عن الإسلام .

وفى حمى الجدل ، وفى فورة المناقشة ، تناسى الحقائق الثابتة ، وهى : أن الزهد ، كان منذ ظهور الإسلام : وأن التصوف ، نشأ مع الإسلام ؛ وأن التشريع ، وجد مع القرآن ، وأن كل هذه المسائل ، كانت فى القرآن ، وكان الرسول ، ﷺ ، مثلاً حياً لتطبيقها ، وكذلك كان شأن الكثير من أصحابه .

٧ - انهيار نظرية التفرقة بين ساميين وآريين :

إنَّ الباطل كَانَ زَهُوًّا .. ثم تنهار النظرية المزيفة التى كانت الأساس لكل هذا الباطل ، وهى نظرية التفرقة فى الخصائص والمواهب والصفات ، بين جنس سامى ، وجنس آرى .

وكان انهيارها على أيدي الغربيين أنفسهم ، ومن الحق أن نقول :

إن انهيارها لم يكن على أيدي المستشرقين ، ومن لف لفهم ، من رجال الاستعمار وأذنبه ، وإنما كان على أيدي رجال أخلصوا ضمائرهم للعلم وحده .

وذكر هؤلاء الغربيون الأسباب فى نشأة النظرية الزائفة ، وترجع هذه الأسباب فى نظرهم إلى العواطف ، والتعصب والهوى .

ونحن نضيف إلى ذلك ، أن الاستعمار ، والعداوة ضد الإسلام ، كانا سبباً فى رواجها وانتشارها .

وإذا انهارت النظرية من أساسها ، فقد انهار ما بنى عليها من زيف ومن باطل .

كُتبت المجلة العلمية الأمريكية مقالا بعنوان : « آريون وسامبون » ترجمته مجلة المقتطف ونشرته في يونيه سنة ١٩٤٤ . يقول الكاتب :

« وليس في الدعوى القائمة على تفوق السلالة النوردية شيء جديد ، بل هي ناحية جديدة من مذهب سرى في خلال القرن التاسع عشر .

مؤداه :

إن بعض طوائف من الناس لها حق منزل في أن تسود الطوائف الأخرى . ومن قبل ذلك أحس المؤلف الإنجليزي « دانيال ده فوا » مؤلف رواية : « روبنسن كروزو » بأنه مطالب من قبل نفسه ، بل ومن قبل الحق والعدل : أن يَهَبَّ إلى السخرية من مثل هذا الرأي الذي يرمى إلى تبوؤ سلالة معينة : المكانة العليا في تاريخ الإنسانية ، كأن هذه المكانة خاصة بها ، من طريق الوضع الإلهي .

ولكن العواطف الإنسانية قوية لتأصلها في الطبيعة البشرية ، فتطفي على صوت العقل ونوازع المنطق .

فتبدو نظرية التفوق العنصري ، أو تفوق سلالة خاصة مرة بعد أخرى في خلال عصور التاريخ . . مع أن العقل والعلم ، لا يؤيدان الأركان الواهية التي تقوم عليها . ونحن الآن نشهد انبثاق هذه الفكرة ، أو هذه التزعة من جديد ، بعد ما كنا قد ظننا ، أنه قد قضى عليها في أواخر القرن التاسع عشر .

ونظرية التفوق النوردى : هي فرع من نظرية التفوق الآرى . أى تفوق الشعوب الآرية التي كان زعيمها ، ذلك الأوستقراطى الفرنسى ، الكونت جوزيف أرنرد ده جوينيو المتوفى سنة ١٨٨٢ م .

فـ « جوينيو » هذا ذهب إلى أن الشعوب الآرية وحدها دون غيرها ، هي التي خلقت كل ما له قيمة في الحضارة وحافظت عليه .

وفكرة وجود سلالة آرية : إنما نشأت عن تشابه اللغة الهندية الأوروبية ، مما حدا إلى القول بأنها جميعها ترتد إلى أصل واحد هو اللغة الآرية .

والقول بتفرع اللغات الهندية الأوروبية ، من اللغة الآرية : قول له سند صحيح . أما ما ذهب إليه جوينيو : من أن وجود لغة آرية أصلية تفرعت منها اللغات الهندية الأوروبية :

يقتضى كذلك وجود سلالة آرية ، فقد كان وهماً من الأوهام .
 فلما خلقت هذه السلالة الوهمية على الطريق المتقدم ، أسندت إليها جميع الفضائل .
 وقيل : إنها منبع جميع الحضارات العالمية من قديم الزمان إلى حديثه .
 وقيل : إن النورديين : هم سلالة الآريين الذين توطنوا شمال أوروبا في القديم ، ومنهم
 الشعوب التيوتونية ، والأنجلوسكسونية . ومع ذلك لم يستطع أحد من العلماء أن يأتي بسند
 علمي واحد ، على أن السلالة الآرية ، كانت موجودة حقيقة ، إذ ليس ثمت علاقة حتمية بين
 اللغة والسلالة .
 فالآرية لغة ، واستعمالها للدلالة على سلالة معينة ، كما يستعملها الألمان اليوم . ليس له مسوغ
 علمي واحد .
 « أما الشعوب النوردية : فلا يعلم أصلهم على وجه التحقيق ، بل ليس من المؤكد أنهم
 ينتمون إلى سلالة صريحة النسب » اهـ (٥) .
 وقد كتب الأستاذ « جرج بواسون » كتاباً بعنوان : « الآريون » عربّ المرحوم الشيخ « مصطفى
 عبد الرازق » عرضاً لهذا الكتاب عن مجلة الشهر الفرنسية ، تقتطف منه ما يلي :
 « ونجد في الكتاب : أن كل الأمم التي هي من الأسرة الآرية : صيغت من خليط من عناصر
 الأجناس الأولى ، وما يكون لأمة أن تعتز بأن لها من النقاء حظاً أكبر من حظ غيرها ، على أن
 هذا النقاء ليس مما يستطاع تحديده .
 ثم إن المدنية الآرية : هي أثر مشترك لجميع العناصر الجنسية التي شملتها هذه المدنية ، إذ إن
 كل عنصر ساهم فيها بشمائله ومعارفه على نسب متعادلة » .

٨ - الرأي الصحيح هو رأى فلاسفة الإسلام أنفسهم :

ليس معنى ما تقدم : أننا نريد نفي كل أثر للفلسفة اليونانية ، في الفلسفة الإسلامية : ذلك
 ما لا يقول به منصف .
 ورأينا في الموضوع : هو رأى الباحثين الذين لا يحملهم باعث - أيا كان - على قول أو رأى
 يخاف الحقيقة .

والواقع : أن فلاسفة الإسلام أنفسهم : ذكروا القول الفصل في الموضوع الذي نحن بصدده : ذكروه في أسلوب جميل مهذب رقيق ، يليق حقيقة بالمستوى التاب الذي وصلوا إليه . ونحن نذكر في هذا الصدد رأى « الكندي » ، ورأى « ابن سينا » ، ثم نستخلص منها الفكرة المستقيمة عن هذا الموضوع .

يقول « الكندي » .

« ومن أوجب الحق ، ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجليلة ؟ فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا أنساباً وشركاء ، فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ، ولا سيما إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا . أنه لم يتل الحق - بما يستأهل الحق - أحد من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط به جميعهم ، بل كل واحد منهم إما لم يتل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً بالإضافة إلا ما يستأهل الحق ، فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من الناقلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل .

فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين تبسیر الحق ، فضلاً عن أفي بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم ، وسهلوا لنا المطالب الحفية الحفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ؛ فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مددنا كلها - هذه الأوائل الحفية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحفية ؛ فإن ذلك : إنما اجتمع في الأعصار السابقة المتقدمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك .

وغير ممكن : أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته ، واشتد بهجه ، ولطف نظره ، وآثر الدأب : ما اجتمع بمثل ذلك : من شدة البحث ، وإلغاف النظر . وإيثار الدأب : في أضعاف ذلك من الزمان ، الأضعاف الكثيرة .

ويقول : « فحسن بنا - إذ كنا حراساً على تنعيم نوعنا ، إذ الحق في ذلك - : أن نلزم في كتابنا هذا ، عادتنا في جميع موضوعاتنا : من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً ، على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً عن أبناء هذه السبيل ، وتنميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ويقدر طاقتنا » .

ويقول ابن سينا :

« وبعد ، فقد نزع المهمة بنا : أن نجتمع كلامًا فيما اختلف أهل البحث فيه لانتلظت فيه لفت عصبية أو هوى ، أو عادة أو لف ، ولأنبأى مفارقة تظهر منا لما ألقه متعلمو كتب اليونانيين إلها عن غفلة وقلّة فهم ، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعالمين من المتفلسفة ، المشغوفين بالمشائين ، الطائنين أن الله لم يبد إلا إياهم ، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم . « يريد به أرسطو » ، في تشبيه لما نام ذووه وأستاذوه ، وفي تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفي ترتيبه العلوم خيرًا مما رتبوه ، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء ، وفي تفتنه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم ، وفي إطلاعه الناس على ما بينها فيه السلف ، وأهل بلاده ، وهذا أقصى ما يقدر عليه إنسان : يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط وتهذيب مقسد وبحق على من بعده . أن يلموا شعبه ، ويرموا ثلما يحدونه فيما بناه ويفرعوا أصولا أعطاها ، فما قدر من بعده أن يفرغ نفسه من عهدة ما ورثه منه ، فذهب عمره في تفهم ما أحسن فيه ، والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره ، فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه ، أو إصلاح له ، أو تنقيح إياه .

وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم . وكان الزمان الذى استعنا فيه بذلك ريعان الحداثة ، ووجدنا ، من توفيق الله : ما قصر علينا بسببه مدة التفتن لما أورثوه ، ثم قابلنا جميع ذلك بالخط من العلم الذى يسميه اليونانيون المنطق - ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره حرفًا فوقنا على ما تقابل وعلى ما عصى ، وطلبنا لكل شيء وجهة ، فحق ما حق وزاف ما زاف .

ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاز إلى المشائين من اليونانيين ، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا إليهم وتحصننا للمشائين إذ كانوا أولى فرقمهم بالتعصب ، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضينا عما تحبطوا فيه ، وجعلنا له وجهًا ومخرجًا ، ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون ، فإن جاهرنا بمخالفتهم فعن الشيء الذى لم يمكن الصبر عليه ، وأما الكثير : فقد غطيناه بأغطية التغافل .

مما سبق نرى : أن « الكندي » ، يشكر الفلاسفة الذين سبقوه ، ويعترف بأنهم قصروا عن بعض الحق ، ويحذر عنهم في تقصيرهم هذا .

ذلك أنه لا يتأتى لشخص أن يحيط بأطراف الحق ، وإنما كل ما يمكن أن ينال الشخص في

حياته بمجده وجهده ، شئ يسير من الحق ، بل بعض الناس ، برغم جده وجهده : لم ينل منه شيئاً .

وطريقته التي بصرح بها : إنما هي ، دراسة أقوال السابقين دراسة تأمل وروية ، فينبغي منها الباطل ، ويقر الحق ، ويتم ما قصروا عنه ، ويضع لبنة في الصرح الذي تحاول الإنسانية ، منذ نشأت ، بناءه وتشيلده .

و « ابن سينا » استعرض كلام السابقين ، حرفاً حرفاً ، حتى تبين الحق فيه والزائف ، ثم أكمل ما أراده السابقون ولم يصلوا إليه ، فقصروا فيه ولم يلقوا أربهم منه .

هناك إذن : آراء السابقين ، وفيها حق وباطل ، وفيها قصور ونقص ، وهذه الآراء غرلها فلاسفة الإسلام ، واستبقوا حقها ونقصوا أيديهم من باطلها ، ثم أكملوا ما يحتاج إلى التكملة ، وزادوا ما يحتاج إلى الزيادة ، وجددوا ، وابتكروا : فكانت الفلسفة الإسلامية .

ولقد كتبنا ، من قبل ، في هذا الموضوع نفسه ، ونورد منه فقرة زيادة في الإيضاح : « أما الرأي الذي نراه ، وهو الرأي الذي يقره كل منصف ، ولا يجد مناصاً من اعتناقه ، فهو الرأي الذي تحدث به « الكندي » فيلسوف العرب ، وتحدث به « ابن سينا » وغيره أيضاً . يرى هؤلاء : أن الحق : لا يمكن أن يحيط به فرد من الأفراد ، بالبحث والدراسة ، مهما طال عمره ، بل ولا يمكن أن يحيط به جيل من الأجيال ، مهما جد في البحث والتحصيل ، وعشاق الحقيقة : يتابعون البحث ، منذ أن وجدت الإنسانية : فيصلون بالتوالي إلى بعض ما يباحثون في الوصول إليه .

والحق إذن ، يتكشف شيئاً فشيئاً ، وهو : أعز من أن يسفر القناع لكل طارق ، مهما بلغ من العبقرية .

لقد كشف القناع عن جزء من الحق في الأزمنة القديمة ، ويجب أن نشكر الذين جاهدوا في سبيل ذلك ، على حد تعبير « الكندي »

ولكن لا يزال يحيط المساتير ضخماً شاسعاً ، بل إنه : كلما تكشف جزء منه تبين عظم ما وراءه من مساتير .

والموقف الصواب : ألا يبنى الباحث المتأخر صرح الحق من جديد لبنة لبنة ، وإنما ينظر فيما ترك الأوائل من آراء .

فإذا ما اتخذ هذا الموقف وجد فيها ما هو متهافت ، قد انحرف عن الطريق وضل .

ووجد فيها ما أصله ثابت : قد شيد على أسس متينة فأصاب الحق ،
ووجد من جهة ثالثة نقصاً ومجهولاً .

فهو إذن ، كباحث وراء الحق .

يأخذ الحق الصراح .

ويهدم الزيف والباطل .

ويبنى ما لم يتم بناؤه .

ويجاهد في الكشف عما لا يزال مجهولاً .

هذا ، فيما يرى « الكندي » « وابن سينا » وغيرهما : موقف الإسلاميين من الفلسفات
القديمية : نظروا فيها ، فانتقدوا منها الباطل ، واعتنقوا الحق ، وساهموا في تكملة صرح الحق ، على
قدر طاقتهم .

ويقول الدكتور « محمد عبد الهادي أبوريده » بحق :

« فيها بدا من شبه ، بين آراء مفكرى الإسلام ، وآراء غيرهم ممن سبقهم أو عاصروهم ، فإن
آراء الإسلاميين ، لها طابعها الخاص ، ولها مكانتها في نظام واسع ، بحيث لا يصلح النظر إليها
منعزلة ، بل من حيث صورتها الخاصة ، وعلاقتها بغيرها ، ووظيفتها في جملة البناء الفكري عند
أصحابها .

ويجب على الباحث : أن يراعى ذلك ، لأنه ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد ،
فلا يوجد في التاريخ فيلسوف أرسطوطاليسى خالص ، ولا فيلسوف أفلاطونى خالص :
والفكرة الفلسفية : عندما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى ، وتدخل في نظام فكري جديد : تتغير
من وجوه شتى ، وهى في هذه الحال ، ليست ملكاً لأهلها الأولين ، بل ملكاً لأصحابها الجدد
الذين اتخذوا منها نقطة بداية لتزعات جديدة تناسب روحهم ، وجملة تفكيرهم الفلسفى ^(١) »
أ هـ .

« ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد » .

تلك كلمة حق ، ومن هنا كان جميلاً . أن يعترف الأستاذ « دوجا » بالوضع الصحيح . وأن
يعبر عنه ، في صورة أسئلة :

يقول الأستاذ «دوجا» :

« هل يظن ظان : أن عقلا كمقل « ابن مينا » : لم ينتج في الفلسفة شيئا طريفاً ، وأنه لم يكن إلا مقلداً لليونان ؟ »

وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية : ليست ثماراً بدیعة أنتجها الجنس العربی ؟^(٧) .

٩ - نحو الإنصاف :

على أن الله تعالى : قد وفق رجلاً منصفين من الغرب لرد هجمات التعصب والهوى الصادرة من بني وطنهم . ونكرر القول بأنهم ليسوا من المستشرقين ولا من أذئاب الاستعمار ، ومن أمثلة ذلك .

الأستاذ : « كاردانوس » : وهو فيلسوف ورياضي إيطالي ، يقول عن « الكندي » : إنه واحد من بين الـاثني عشر الممتازين في العالم .

ويقول الأستاذ : « فلنت Flint » عن « ابن خلدون » :

إن « أفلاطون » ، وأرسطو وأوجستين : ليسوا نظراء « لابن خلدون » وكل من عداهم غير جدير ، حتى بأن يذكر إلى جانبهم^(٨) .

أما فيما يتعلق بالثقافة الإسلامية ، ككل ، وأنها كانت إلهاماً ، ومصدراً وعاملاً أساسياً للحضارة الغربية ، فإننا نستسمح القراء في أن ننقل ما يلي عن كتاب : « تجديد التفكير الديني في الإسلام » للدكتور محمد إقبال : ترجمة الأستاذ عباس محمود .

يقول الدكتور محمد إقبال :

لقد كانت أوروبا بطيئة ، نوعاً ما ، في إدراك الأصل الإسلامي لمنهجها العلمي . وأخيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة .

وسأتلو عليكم فقرة ، أو فقرتين من كتاب . « بناء الإنسانية » .

« Making of Humanity »

الذي ألفه بريغولت : « Briffault »

(٧) الشيخ مصطفى عبد الرازق : التمهيد ص ١٣ .

(٨) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني ، ترجمة عباس محمود .

يقول « بريفولت » :

إن « روجر بيكون » : درس اللغة العربية ، والعلوم العربية ، في مدرسة أكسفورد على خلفاء معلمها العرب في الأندلس ، وليس « لروجر بيكون » . ولا لسميه الذي جاء بعده ، الحق في أن ينسب إليها الفضل في ابتكار المنهج التجريبي ، فلم يكن « روجر بيكون » إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية ، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصريه اللغة العربية ، وعلوم العرب ، هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة .

والمناقشات التي دارت حول واضع المنهج التجريبي هي طرف من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوربية .

وقد كان المنهج العربي التجريبي ، في عصر « بيكون » : قد انتشر انتشاراً واسعاً وانكب ، الناس ، في لهف ، على تحصيله في ربوع أوروبا .

لقد كان العلم أهم ما جادت به الحضارة العربية على العالم الحديث ، ولكن ثماره كانت بطيئة النضج .

وإن العبقورية التي ولدتها ثقافة العرب في إسبانيا لم تنهض ، في عتفوانها ، إلا بعد مضي وقت طويل على اختفاء تلك الحضارة وراء سحب الظلام . ولم يكن العلم وحده هو الذي أعاد إلى أوروبا الحياة ، بل إن مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية : بعثت بباكورة أشعتها إلى الحياة الأوربية^(٩) .

ويقول :

« فإنه على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الازدهار الأوربي ، إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة ، فإن هذه المؤثرات ، توجد أوضح ما تكون ، وأهم ما تكون : في نشأة تلك الطاقة التي تكون ما للعالم الحديث من قوة متبايزة ثابتة ، وفي المصدر القوي لازدهاره : أي في العلوم الطبيعية وروح البحث العلمي .

إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ، ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة فحسب ، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا ، إنه يدين لها بوجوده نفسه » .
« فالعالم القديم ، كما رأيناه لم يكن للعلم فيه وجود . وعلم النجوم عند اليونان ورياضياتهم :

(٩) محمد إقبال . تجلبد التفكير الديني : ترجمة عباس محمود .

كانت علومًا أجنبية استجلبوها من خارج بلادهم ، وأخذوها عن سواهم ، ولم تتأقلم في يوم من الأيام ، فتمترج امتزاجًا كليًا بالثقافة اليونانية .

وقد نظم اليونان المذاهب وعممو الأحكام . ووضعوا النظريات . ولكن أساليب البحث ، في دأب وأناة وجمع المعلومات الإيجابية ، وتركيزها ، والمناهج التفصيلية للعلم ، والملاحظة الدقيقة ، المستمرة ، والبحث التجريبي ، كل ذلك ، كان غريبًا تمامًا عن المزاج اليوناني . ولم يقارب البحث العلمى نشأته في العالم القديم ، إلا في الإسكندرية في عهدها الملىنى . أما ما ندعوه العلم ، فقد ظهر في أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة . ولطرق من الاستقصاء مستحدثة ، لطرق التجربة ، والملاحظة ، والمقاييس ، ولتطور الرياضة إلى صورة لم يعرفها اليونان ، وهذه الروح وتلك المناهج العلمية ، أدخلها العرب إلى العالم الأوربي^(١٠) .

أما بعد ، فإن أملنا الوحيد . وهدفنا من كل ما تقدم إنما هو الإنصاف ، ولعل أبناء الشرق ، في تقدمهم السريع في سلم الحضارة ، يدركون مكانتهم الممتازة ، فيعملون على إظهارها ، ويتابعون العمل للوصول إلى المساهمة الفعالة ، في السير بالإنسانية نحو التقدم والرقى .

وبالله التوفيق

(١٠) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى نقلا عن الأستاذ بريقولت في كتابه « بناء الإنسانية » .

الفصل العاشر

مرحلة الترجمة الأولى في الإسلام

١ - هدفنا من كتابة هذا الفصل :

ليس من هدفنا - في هذا الفصل - أن نستفيض في الكتابة عن الترجمة . ذلك أن الذين يستفيضون فيها إما أن يكون هدفهم :

١ - البيان الكامل التام لهذه المرحلة ، فيبحثون في نشأتها ، وبواعثها وتطوراتها ، والكتب التي ترجمت كتاباً كتاباً ، ويتحدثون عن المترجمين . وما ترجمه كل منهم ، وغاياتهم من ذلك : مجرد التأريخ لهذه الظاهرة كما فعل ذلك صاحب كتاب الفهرست مثلاً .

٢ - وإما أن يكون هدفهم من الاستفاضة : الحكم على الفلسفة الإسلامية بأنها تقليد للفلسفة اليونانية أو اقتباس منها ، وأن نشأتها وظهورها مدينان لما ترجم من آثار . وما دمننا لا نهدف إلى هذا ولا إلى ذاك . فإننا سنقتصر على إعطاء صورة مجملة موجزة ، ولكنها كافية عن هذه المرحلة التي يراها بعض الناس عاملاً أساسياً في تكوين الفلسفة الإسلامية . ونراها نحن ، عاملاً ثانوياً مساعداً .

٢ - بدء الترجمة :

كان « خالد بن يزيد » . أول من فكر في أمر الترجمة إلى اللغة العربية . يقول « الجاحظ » في كتاب : البيان والتبيين .

« وكان خالد بن يزيد بن معاوية » خطيباً شاعراً ، وفصيحاً جامعاً . وجيد الرأي ، كثير الأدب . وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء » .

ويزيدنا « ابن النديم » في كتابه : « الفهرست » بعض الإيضاح عن جنسية المترجمين الذين قاموا بما أمر « خالد » فيقول :

« كان خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى سنة ٨٥ - ٧٠٤) يسمى حكيم آل مروان . وكان فاضلاً في نفسه . وله همة ومحبة للعلوم . خطريباله الصنعة ^(١) ، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين : ممن كان ينزل مدينة مصر . وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي . وهذا أول نقل كان في الإسلام . »
وفي موضع آخر يزيدينا « ابن النديم » أيضاً ، عن السبب الذي جعل خالداً يعنى بترجمة كتب الكيمياء على الخصوص فيقول :

« قال « محمد بن إسحاق » : الذي عني بإخراج كتب القلماء في الصنعة : « خالد بن يزيد ابن معاوية » . وكان خطيباً ، شاعراً ، فصيحاً ، حازماً ، ذا رأى وهو أول من ترجم له : كتب الطب والنجوم ، وكتب الكيمياء .

وكان جواداً ، يقال : إنه قيل له لقد جعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة . فقال « خالد » : ما أطلب بذلك إلا أن أغنى أصحابي وإخواني . إني طمعت في الخلافة فاختزلت دوني . فلم أجد منها عوضاً إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة ؛ فلا أحوج أحداً عرفني يوماً أوعرفته . إلى أن يقف بباب السلطان رغبة أورهة ^(٢) .

٣ - الترجمة في عهد الدولة العباسية :

أما الترجمة في عهد الدولة العباسية ، فإن « ابن أبي أصيبعة » يعطينا صورة مجملة عامة عنها ، مبنياً بالحديث عن الأسباب التي صرفت الدولة الإسلامية عن الترجمة من قبل :

قال « ابن أبي أصيبعة » :

وكانت العرب في صدر الإسلام لا تعنى بشيء من العلم إلا بلُغيتها ، ومعرفة أحكام شريعته ، حاشا صناعة الطب ، فإنها كانت موجودة عند أفراد من العرب غير منكورة عند جماهيرهم ، لحاجة الناس طرأ إليها ؛ ولما كان عندهم من الأثر عن النبي ﷺ ، في الحث عليها حيث يقول : « يا عباد الله تداووا ، فإن الله عز وجل لم يضع داء ، إلا وضع له دواء ، إلا واحداً ، وهو الهرم .. » .

فهذه كانت حالة العرب في الدولة الأموية ، فلما أдал الله تعالى للهاشمية وصرف الملك

(١) كلمة الصنعة معناها الكيمياء القديمة . أي : تحويل المعادن الحسية إلى معادن نقيية .

(٢) كتاب الفهرست ص ٣٥٤ .

إليهم : ثابت الهمم من غفلتها ، وهبت الفطن من سذاجتها ، فكان أول من عنى منهم بالعلوم ، الخليفة الثاني ، « أبو جعفر المنصور » . . . فكان رحمه الله ، مع براعته في الفقه ، مقدما في علم الفلسفة ، وخاصة في علم صناعة النجوم كلفاً وبأهلها .

ثم لما أفضت الخلافة إلى الخليفة السابع منهم ، « عبد الله المأمون بن الرشيد ، بن محمد المهدى ، بن أبي جعفر المنصور » ، تم ما بدأ به جده المنصور ، فأقبل على طلب العلم في مواضعه ، واستخرجه من معادنه ، بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة ، فدأخل ملوك الروم ، وأنحفهم بالهدايا الخطيرة ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه بما حضروهم من كتب « أفلاطون ، وأرسططاليس ، وأبقراط ، وجالينوس ، وأقليدس . وبطليموس ، وغيرهم من الفلاسفة » .

فاستجاد لها مهرة الترجمة ، وكلفهم بإحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما أمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ، ورغبهم في تعلمها ، فنفتت سوق العلم في زمانه ، وقامت دولة الحكمة في عصره ، وتنافس أولو النباهة في العلوم ، لما كانوا يرون من إحضائه لمتحليها ، واختصاصه لمتقليديها ، فكان يخلو بهم ويأنس بمناظرتهم ويتلذذ بمذاكرتهم ، فينالون عنده المنازل الرفيعة ، والمراتب السنية ، وكذلك كانت سيرته مع سائر العلماء ، والفقهاء ، والمحدثين ، والمتكلمين ، وأهل اللغة ، والأخبار ، والمعرفة بالشعر ، والنسب ، فأتقن جماعة من ذوى الفنون والتعلم ، في أيامه ، كثيراً من أجزاء الفلسفة ، وسنوا لمن بعدهم مناهج الطلب ، ومهدوا أصول الأدب ، حتى كادت الدولة العباسية تضاهي الدولة الرومية ، أيام اكنهاها ، وزمان اجتاع شملها . وقال في موضع آخر : « إن أول علم اعتنى به عن علوم الفلسفة ، علم المنطق والنجوم . فأما المنطق فأول من اشتهر به ، في هذه الدولة ، « عبد الله بن المقفع الخطيب الفارس » ، كاتب « أبي جعفر المنصور » ، فإنه ترجم كتب « أرسططاليس » المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق ، وهي كتاب « قاطاغوريوس ^(٣) » ، وكتاب : « باري أرميناسي ^(٤) » ، وكتاب « أتولوطيقا ^(٥) » . وترجم مع ذلك المدخل المعروف بـ « إيساغوجي » لـ « فرفوريوس الصوري » ، وعبر عما ترجم من ذلك عبارة سهلة قريبة المأخذ ، وترجم مع ذلك الكتاب الهندي

(٣) كتاب قاطاغوريوس : أى المقولات .

(٤) أى كتاب القياس .

(٥) هو كتاب . أناطوليقا . وهو ، أناطوليقا الأولى ، يعنى ، القياس . وأناطوليقا الثانية . يعنى . البرهان .

المعروف بـ «كليلة ودمنة» . وهو أول ما ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية . .
وأما علم النجوم فأول من عنى به في هذه الدولة «محمد بن إبراهيم الفزارى» . وذلك أن
«الحسن بن محمد بن حميد» المعروف بـ «ابن آدمي» ذكر في زيجته الكبير المعروف بـ «نظم
العقدة» : أنه قدم على «الخليفة المنصور» في سنة ١٥٦ رجل من الهند عالم بالحساب المعروف
«بالسند هند» في حركات النجوم . فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية «اهـ» .
في عهد «المأمون» اتسعت الترجمة وانتشرت بل لقد تنافس كثير من الوجهاء في تبني الترجمة
والتوسعة على المترجمين ، وقد شجع «المأمون» كل ذلك ، وساهم بالنصيب الأوفر في تشجيع
الترجمة على العموم .

وفعل «المأمون» ما لم يفعله السابقون . ونعنى : أنه ترجم الكتب الخاصة بالإلهيات .
وبالأخلاق وبالنفس .

أما الأسباب الداعية ، لموقف «المأمون» هذا ، فيختلف فيها المؤرخون ، ولعلها - مجتمعة -
كانت داعية «للمأمون» إلى الترجمة .

من هذه الأسباب الداعية ، ما حكاه «ابن النديم» :

من أن «المأمون» رأى في منامه رجلاً أبيض اللون . مشرباً بحمرة . واسع الحبهة ، حسن
الشمال ، جالساً على سرير ، قال «المأمون» :

وكنأى بين يديه قد ملئت هيبة .

فقلت : من أنت ؟

فقال : أنا «أرسطو» .

فسرت به ، وقلت : أيها الحكمم أسألك ؟

قال : سل .

قلت : ما الحسن ؟

قال : ما حسن في العقل .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ما حسن في الشرع .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ما حسن عند الجمهور .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ثم لا ثم .

قلت : زدنى .

قال : عليك بالتوحيد .

هذا السبب يراه « سائلانا » ، أشبه بالأساطير منه بالحقائق .

ويرى آخرون : أنه تعبير عما يشعر به المأمون من تقدير « لأرسطو » .

وقد يكون السبب الذى دفع المأمون إلى الترجمة ، هو استعداد الخاضع الذى ينسجم كل الانسجام مع الاتجاه الاعترالى .

وقد يكون السبب هو نشأة « المأمون » وثقافته .

ولقد دخل « المأمون » - فى عنف - فى الخصومة الخاصة بخلق القرآن ، وأصبحت المسألة بالنسبة له ، على أعظم جانب من الأهمية . ومن الجائز أنه رأى أن مما يساعده فى نصرته رأيه : ترجمة الكتب اليونانية الخاصة بالإلهيات ، وبالأخلاق .

٤ - الخطأ فى الترجمة :

قال « أبو حيان التوحيدي » المتوفى سنة ٤١٠ هـ فى كتابه المقاييسات : على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية ، ومن العبرانية إلى السريانية . ومن السريانية إلى العربية : قد أدخلت بخواص المعانى فى أبدان الحقائق إخلالاً لا ينجى على أحد .

ولو كانت معانى يونان تهجس فى نفس العرب مع بيانها الرائع : وتصرفها الواسع ، وافتنانها المعجز ، وسعنتها المشهورة ، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب ، وكاملة بلا نقص . ولو كنا نفقه من الأوائل أغراضهم بلغتهم ، لكان ذلك أيضاً ناقعاً للغليل ، وناهجاً للسبيل ، ومبلياً إلى الحد المطلوب .

ويسجل « الغزالي » هذا التحريف فيقول فى كتابه : (تهافت الفلاسفة) :

« ثم المترجمون لكلام « أرسطو » : لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محجوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم » .

ثم إنه من المعروف : أن الترجمة تحتاج إلى ثلاثة أمور :

١ - إتقان اللغة المترجم منها .

٢ - إتقان اللغة المترجم إليها .

٣ - المعرفة بالمادة المترجمة .

وكثير من المترجمين لم تكن تتوافر فيهم هذه الشروط بأكملها .

ولذلك : كان يأمر الخلفاء بإصلاح بعض التراجم . أو بإعادة ترجمتها من جديد : كما فعل - فيما يروى - الكندي في كتاب الربوية المعزو « لأرسطو » . فقد أصلح ترجمته .

على أن الخطأ الذى كان يقع فيه الترجمة . لم يكن فى المعنى فحسب . وإنما كان كذلك فى نسبة بعض الكتب إلى غير مؤلفيها .

والخطأ من هذا النوع ، وقع فيه السريان قبل العرب ؛ ولعل وقوع السريان فى هذا الخطأ . هو الذى أثر على العرب فى تلك الناحية .

هذا الخطأ كان له أحياناً بعض الآثار الخطيرة ، فثلا كتاب الربوية قد عزى « لأرسطو » ، فلما اطلع « الفارابى » على هذا الكتاب ، واعتقد أنه « لأرسطو » ، قام بتحرير نظريته المشهورة فى التوفيق ، بين آراء « أفلاطون وأرسطو » معتمداً . على الخصوص . على هذا الكتاب .

وقع « الفارابى » فى الخطأ ، وانهارت نظريته فى التوفيق ، بمجرد أن عرف أن هذا الكتاب ليس « لأرسطو » وإنما هو فصول أخذت ، أو لخصت من تساعيات « أفلوطين » ، وهو بعيد عن روح « أرسطو » .

الفصل الحادى عشر

الكندى

(١٨٥ هـ - ٢٥٢ هـ)

« فنحن نسأل المطلع على سرائرنا ، والعالم باجتهادنا . فى تثبيت الحجّة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبّ المعاندين له ، الكافرين ، عن ذلك ، بالحجج القامعة لكفرهم ، والهائكة لسجوف فضائهم ، المخبرة عن عورات نخلهم المردية ، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا ، بحصن عزه الذى لا يرام .

وأن يلبسنا سراويل جنته الواقية ، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة ، والتأييد بعز قوته الغالبة ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا : من نصرة الحق وتأييد الصدق .
ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيت ، وقبل فعله ، ووهب له الفلج والظفر ، على أصداده الكافرين نعمته ، والحاشرين عن سبيل الحق المرتضاة عنده » .

« الكندى »

١ - تقدير الكندى^(١) :

« فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها » .

« القفطى »

« وكانت دولة المعتصم : تتجمل به وبمصنفاته ، وهى كثيرة جدا » .

« ابن نيانة المصرى » .

(١) نحن فى هذا الفصل - مدينون - فى كثير - إلى الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه فيلسوف العرب ولعلم الثانى - وإلى الأستاذ الفاضل الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده فى كتابه رسائل الكندى . وللدكتور النابه الأستاذ أحمد قواد الإهوانى فى نشره لرسالة الفلسفة الأولى - جزاهم الله خيراً عن العلم وأهله .

« كان عظيم المتزلة عند « المأمون » و« المعتصم » ، وعند ابنه : « أحمد » .
طبقات الأطباء

كان « الكندى » رجلاً منصرفاً إلى جد الحياة . عاكفاً على الحكمة ، ينظر فيها الناساً لكمال نفسه .

« ويقوم بأول محاولة لتوطينها ، أو مدافعة ما يعوق قومه عن الإقبال عليها ، من العصبية الجنسية ، والعصبية الدينية » .

« مصطفى عبد الرزاق »

« كان « الكندى » هادئاً في حياته ، آخذاً بأسباب الاقتصاد والنظام وسياسة النفس .
ومجاهدة شهواتها . . » .

« وقد كان الرجل ، في خلقه وعقله ، من أعظم ما عرف البشر :
يقول « ده بوير » في دائرة المعارف الإسلامية . عند ترجمته للكندى .
إن « كوردان : Curdan ، وهو فيلسوف من فلاسفة النهضة :
« Le Renaissance رينيسانس » يعد « الكندى » واحداً من اثني عشر ، هم أنفذ الناس عقلاً ، وأنه كان في القرون الوسطى يعتبر واحداً من ثمانية ، هم أئمة العلوم الفلكية » .
« مصطفى عبد الرزاق »

٢ - نسبه :

هو : « أبو يوسف ، يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس » .

وقد وقف الأشعث بن قيس يتحدث عن آثار قومه وفعالهم في الجاهلية أمام « كسرى » ، فقال :

لقد علمت العرب أنا نقاتل عديدها الأكثر ، وقديم زحفها الأكبر ، وأنا غياث الزبائت .
فقالوا : لم يا أخا كندة ؟

قال : لأننا ورثنا ملك كندة : فاستظلنا بأفيائه : وتقلدنا منكبه الأعظم ، وتوسطنا بجوحه الأكرم .

وه « الأشعث بن قيس » ؛ أول من أسلم من أجداد الكندى .

يقول صاحب تاريخ بغداد عنه :

«قدم على رسول الله ، ﷺ ، في وفد كنده .

وبعد فيمن نزل الكوفة من الصحابة .

وله عن النبي ، ﷺ ، رواية .

وقد شهد ، مع «سعد بن أبي وقاص» ، قتال الفرس بالعراق .

وكان على راية كنده يوم صفين مع «علي بن أبي طالب»

وحضر قتال الخوارج بالزهران .

وورد المدائن ، ثم عاد إلى الكوفة فأقام بها حتى مات ، في الوقت الذي صالح فيه «الحسن

ابن علي» ، «معاوية بن أبي سفيان» ، وصلى عليه «الحسن» . . .

مات في آخر سنة أربعين بعد قتل «علي» ، بأربعين ليلة - فيما أخبر ولده - وتوفي وهو ابن

ثلاث وستين «اهـ» .

وقد كان من الطبيعي - وأمر «الأشعث بن قيس» كما ذكر - أن ينال أبنائه وأحفاده من

نباهة الذكر ، ورفعة المكانة ما هم به جديرون .

بيد أن حادثتين : نفرنا ملوك بني أمية منهم ، فخفضت ذكركم طيلة عهد الدولة الأموية .

أما الحادثة الأولى ، فهي : استعمال «ابن الزبير» «محمد بن الأشعث» على الموصل . وقد

كان بين «ابن الزبير» و«معاوية» عداوة مستحكمة ، وحروب مشتعلة .

أما الحادثة الثانية ، فهي : حادثة خروج «عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث» على

«عبد الملك بن مروان» ، فقد ثار - كما يقول الدكتور «طه حسين» - بالحجاج وخلع «عبد

الملك» ، وعرض ملك آل مروان للزوال .

ولكن بمجرد انتهاء الدولة الأموية ، واستيلاء الدولة العباسية على الحكم ، بدأ يأخذ بيت

الكندي مكانته التي تليق به .

فإلا كان عهد الخليفة «المهدي» ، تولى والد «الكندي» ولاية الكوفة ، واشتهر بالكرم .

فأخذ يقصده ذوو الحاجة ، ويقصده الشعراء ، يمتدحونه . لما ينالون من بره وخيره .

ومن شعر (نصيب) فيه :

أغر ، لأبناء السبيل موارد إلى بيته ، تهديم ، وطريق

وإن عُدَّ أنسابُ الملوك وجدته إلى نسب يعلوهم ويفوق

أما شخصيته : فكانت ، من المهابة بحيث :

« كان يزاحم بمنكبه أبناء عمومة الخليفة ، وكانت ولاية الكوفة دولة بينه وبينهم ^(٢) .
بل كان ابن عم الخليفة يلجأ إلى « اسحاق بن الصباح » ليلين من شكيمة القاضي : « شريك
ابن عبد الله » ^(٣) .

٣ - نشأته وثقافته :

وولد « الكندي » في أواخر حياة أبيه ، وتوفى والده ، وهو لم يبلغ سن الشباب بعد :
« فنشأ في الكوفة في أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى ، وفي حضن اليتيم وظل الجاه
الزائل » ^(٤) .

وكانت بغداد ، إذ ذاك في عز ازدهارها : ثقافة وحضارة وثراء ، لذلك كانت تتطلع إليها
أنظار من يطمحون إلى نباهة الذكر ، بالعلم ، أو بالثراء أو بالجاه والحظوة لدى الخلفاء .

وكان من الطبيعي أن ينتقل « الكندي » من الكوفة إلى بغداد .
وفي بغداد اشتغل - كما يقول « ابن نباتة » - بعلم الأدب ، ثم بعلوم الفلسفة جميعها فأتقنها .
ولم تكن نفسه الطلعة لتكتفي بميدان واحد من ميادين العلم ، أو تقتصر على لغة واحدة :
فأخذ يتعلم من اللغات ما يشيع طموحه العلمي .

وقد حدثنا المؤرخون له : بأنه كان من أبرج التراجمة .

ويحدثنا صاحب « أخبار الحكماء » بأن :

« مما اشتهر من كتب « بطليموس » وخرج إلى العربية . . كتاب : « الجغرافيا في المعمور من
الأرض » ، وهذا الكتاب نقله « الكندي » إلى العربية نقلاً جيداً ، ويوجد سريانياً .
ولكن بعض الناس يشكك في معرفة الكندي ، للغات أخرى غير العربية .

(٢) فيلسوف العرب .. لمصطفى عبد الرزاق .

(٣) فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ١٥ .

(٤) المصدر السابق ص ١٨ .

غير أن هناك نصًّا نقله صاحب كتاب الفهرست عن « الكندي » ، ربما كان حاسماً لهذا النزاع .

قال « الكندي » :

لا أعلم كتابة تختمل من : تحليل حروفها وتدقيقها ما تختمل الكتابة العربية . ويمكن فيها من السرعة ، ما لا يمكن في غيرها من الكتابات .

هذا النص لا يقوله إلا من يعرف عدة لغات .

درس « الكندي » . الفلسفة اليونانية ، والفلسفة الفارسية ، والفلسفة الهندية ودرس الهندسة ، والطب ، والجغرافيا ، والموسيقا .

ولم يكذبك مجالاً من المجالات العلمية ؛ إلا وقد ألف فيه ، حتى لقد قدر ابن النديم : أن تصانيفه : تبلغ حوالى مائتين وثمانية وثلاثين كتاباً ورسالة .

ويقسم « ابن النديم » هذه الكتب إلى أنواع بحسب موضوعاتها فيقول :

- ١ - كتبه الفلسفية . ٢ - كتبه المنطقية . ٣ - كتبه الحسابيات .
- ٤ - كتبه الكريات . ٥ - كتبه الموسيقيات . ٦ - كتبه النجوميات .
- ٧ - كتبه الهندسيات . ٨ - كتبه الفلكيات . ٩ - كتبه الطبيات .
- ١٠ - كتبه الأحكاميات . ١١ - كتبه الجدليات . ١٢ - كتبه النفسيات .
- ١٣ - كتبه السياسات . ١٤ - كتبه الأحداثيات . ١٥ - كتبه الأبعاديات .
- ١٦ - كتبه التقديميات . ١٧ - كتبه الأنواعيات .

ويقول أيضاً

« وقد يقع في تعديل كتب « الكندي » خلاف بين المؤرخين . بالزيادة والنقص ، ولكنهم متفقون على أن له ، في أكثر العلوم ، مؤلفات من المصنفات الطوال والرسائل القصار .

والطريف في حياة « الكندي » : أنه كان يجرى الكثير من التجارب ، حتى تقوم معرفته - في الميدان التجريبي - على أساس سليم .

وأنه كان يعرف الموسيقا نظرياً وعملياً ، ويمزج الموسيقا بالطب في أمر العلاج .

ويحكى عنه في هذا الميدان حكاية طريفة ، وسواء أصحت أم لم تصح ؛ فإنها تدل على أساس من معرفة « الكندي » بالموسيقا والطب ، ومن مزج بينهما .

روى صاحب كتاب : « أخبار الحكماء » .

وقد ذكروا من عجيب ما يحكى عن « يعقوب بن إسحاق الكندى » ، هذا : أنه كان فى جواره رجل من كبار التجار : موسع عليه فى تجارته وكان له ابن قد كفاه أمر بيعه وشرائه : وضبط دخله وخرجه : وكان ذلك التاجر كثير الإزراء على « الكندى » ، والظعن عليه ، مدمناً لتعكيره والإغراء به ، فعرض لابنه سكتة فجأة ، فورد عليه من ذلك ما أذهله ، وبقي لا يدري ما الذى له فى أيدى الناس ، وما لهم عليه ، مع ما دخله من الجزع عن ابنه ، فلم يدع بمدينة السلام طبيباً إلا ركب إليه ، واسترجه لينظر ابنه ، ويشير عليه من أمره بعلاج ، فلم يجبه كثير من الأطباء - لكبر العلة وخطرها - إلى الحضور معه ، ومن أجابه منهم فلم يجد عنده كبير غناء . فقيل له : أنت فى جوار فيلسوف زمانه ، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة ؛ فلو قصدته لوجدت عنده ما تحب .

فدعته الضرورة إلى أن يحمل على « الكندى » بأحد إخوانه : فثقل عليه فى الحضور ، فأجاب وصار إلى منزل التاجر ، فلما رأى ابنه ، وأخذ بحسه ، أمر بأن يحضر إليه مع تلامذته فى علم « الموسيقى » ومن قد أتقن الحذق بضرب العود ، وعرف الطرائق المحزنة والمزعجة ، والمقوية للقلوب والنفوس ، فحضر منهم أربعة نفر ، فأمرهم أن يديموا الضرب عند رأسه ، وأن يأخذوا فى طريقة أوقفهم عليها ، وأراهم مواقع النغم بها من أصابعهم على « الدساتين » ونقلها . فلم يزالوا يضربون فى تلك الطريقة و « الكندى » أخذ بحس الغلام ، وهو فى خلال ذلك يمتد نفسه ، ويقوى نبضه ، ويراجع إليه نفسه شيئاً بعد الشيء إلى أن تحرك ، ثم جلس وتكلم ، وأولئك يضربون فى تلك الطريقة دائماً لا يفترون .

فقال « الكندى » لأبيه : سل ابنك عن علم ما تحتاج إلى علمه ، مما لك وعليك وأثبتته ، فجعل الرجل يسأله وهو يخبره ، ويكتب شيئاً بعد شيء .

فلما أتى على جميع ما يحتاج ، غفل الصابرون عن تلك الطريقة التى كانوا يضربونها وفتروا ، فعاد الصبي إلى الحال الأولى وغشى السكات . فسأله أبوه أن يأمرهم بمعاودة ما كانوا يضربون به فقال :

هيات ، إنما كانت صباية قد بقيت من حياته ولا يمكن فيها ما جرى ، ولا مسيل لى ولا لأحد من البشر إلى الزيادة فى مدة من قد انقطعت مدته . إذ قد استوفى العطية والقسم الذى قسم الله له .

أما شأنه في الأدب : فلم يكن شأن المتخصصين ، ولكن تروى عنه حكايات لطيفة تبين اتجاهه في النقد ، ومداعباته للأدباء :

ففي كتاب : « مرج العيون » لابن نباتة المصري .
حكى أنه كان حاضراً عند « أحمد بن المعتصم » ، وقد دخل « أبو تمام » ، فأنشده قصيدته السينية ، فلما بلغ إلى قوله :

إقدام عمرو في سماحة حاتم في حلم أحنف في ذكاء إياس
قال « الكندي » : ما صنعت شيئاً .

قال : كيف ؟

قال : مازدت على أن شبت ابن أمير المؤمنين بصعاليك العرب ، وأيضاً إن شعراء دهرنا تجاوزوا بالممدوح من كان قبله .
ألا ترى إلى قول « العكوك » في « أبي دلف » ؟

رجل أبر على شجاعة عامر بأساً وغير في محيا حاتم
فأطرق أبو تمام : ثم أنشد :

لا تنكروا ضربي له من دونه مثلاً شرودا في الندى والباس
فألف قد ضرب الأقل لنوره مثلاً من المشكاة والنيراس
ولم يكن هذا في القصيدة ، فتعجب منه ، ثم طلب أن تكون الجائزة ولاية عمل ، فاستصغر عن ذلك :

فقال « الكندي » :

ولوه ، فإنه قصير العمر ، لأن ذهنه ينحت من قلبه ، فكان كما قال وسمع رجلاً ينشد قول ربيعة الرقي :

لو قيل للعباس : يا ابن محمد قل : لا ، وأنت محمّد ، ما قالها
فقال : ليس يجب أن يقول الإنسان في شيء : نعم . وكان الوجه أن يستثنى ، ثم قال :
هجرت في القول : لا ، إلا لعارضة تكون أولى بلا في اللفظ من نعم

وسمع « الكندى » إنساناً ينشد ويقول :

وفى أربع منى خلت منك أربع فما أنا أدرى أيها هاج لى كرى ؟
خيالك فى عيني ! أم الذكر فى فى ؟ أم النطق فى سمى ؟ أم الحب فى قلبى ؟

فقال : والله لقد قسمها تقسباً فلسفياً .

وبعقب فضيلة الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ « مصطفى عبد الرازق » على ذلك فيقول :
وهذه الشواهد تعرب عن منهج « الكندى » فى النقد الأدبى ، وهو مذهب فلسفى : يقوم على
العناية بسلامة المعنى من الوجهة المنطقية واستقامته فى نظر العقل .

واحتل « الكندى » المكانة التى تليق به ، من ناحية علمه ، ومن ناحية نسبه وحسبه ، فنال
التقدير فى قصور الخلفاء ، واصطفاه « المعتصم » مؤدباً لابنه « أحمد » ، وكان بينه وبين « أحمد
ابن المعتصم » مودة وصداقة .

وكانت دولة « المعتصم » - على حد تعبير « ابن نباتة » - تتجمل به وبمعصناته . هذه المكانة
خلقت له حسداً وخصوماً .

ومع أن « الكندى » لم يكن يطمح إلى منصب رسمى فى القصر ، أو فى تولى ولاية فى الدولة
الإسلامية .

ومع أنه لم يكن ينافس طلاب المال أو الجاه فى أمر من أمورهم .
ومع أنه - وقد هبأ الله له من الثراء ما يكفيه - كان منصرفاً انصرافاً يكاد يكون تاماً ، إلى
كتبه وأبحاثه وثقافته الخاصة .

مع كل ذلك لم يتركه الآخرون هادداً مطمئناً .
أخذوا يكيدون له بكل الوسائل ، بل ويكيدون لأصدقائه .
يقول الطبرى :

« إن « محمد بن موسى المنجم » : عمل بعد موت المنتصر ، على إبعاد « أحمد بن المعتصم »
عن الخلافة ، لأن « أحمد » كان صاحب « الكندى » الفيلسوف ،
أما « محمد » وأحمد ابنا موسى بن شاكر ، فقد أخذوا يكيدان « للكندى » ، فى أيام
« المتوكل » « كما كانا يكيدان » لكل من ذكر بالتقدم فى معرفة .
حتى أغضبا « المتوكل » عليه ، ثم :

« وجها إلى داره : فأخذنا كتبه بأسرها ، وأفرداها في خزانة سميت الكندية » .
ثم هيا الله الأسباب ، لاسترداد « الكندي » مكتبته ، واعتكف « الكندي » اعتكافا تاما ،
إلى أن وافته منبته ، على الراجح ، أواخر سنة ٢٥٢ هـ . رحمه الله رحمة واسعة .

٤ - نظرية المعرفة عند « الكندي » :

تختلف معرفة الإنسان من ناحية آلتها ، ومن ناحية قيمتها وثباتها ، ومن ناحية فرديتها
وعموما وشموها ، ومن ناحية مصدرها .

١ - الإدراك الحسى :

أما فيما يتعلق بآلات المعرفة ، فإنها ، أولا :
« الحواس عند مباشرة الحس محسوسة »^(٥) .
وهي تحدث فور هذه المباشرة .
« بلا زمان ولا مثونة » .

هذه المعرفة : غير ثابتة ، ذلك أن الحس غير ثابت ، لأنه في صيرورة دائمة ؛ إنه يتبدل في
كل لحظة ، إنه باستمرار متبدل « بأحد أنواع الحركات ، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل ،
والتساوى وغير التساوى ، وتغاير الكيفية فيه بالشبيه ، والأشد والأضعف ، فهو الدهر في زوال
دائم ، وتبدل غير منفصل » .

هذه المعرفة التي يباشرها الحس تنتقل منه إلى المصورة ، وتؤديها المصورة إلى الحافظة .
والحس يتمثل ويتصور في نفس الإنسان ؛ فله صورة موجودة في النفس .
وهو دائما ذو طبيعة مادية :
« فالحس أبداً : جرم ، وبالجرم » .

هذا النوع من المعرفة لا يصور تصويراً دقيقاً ، ماهية الأشياء .
« إنه قريب من الحاس جداً ، لمعرفته بالحس فور مباشرة الحس إياه ، ولكنه أبعد ما يكون
عن تصوير الطبيعة على حقيقتها » .

(٥) سنحاول - ما أمكن - استعمال أسلوب الكندي كلما تيسر ذلك معتمدين في النقل على رسائله التي نشرها الأستاذ
الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريطة .

٢ - الإدراك العقلي :

والأشياء إما كلية ، وإما جزئية :

فالكل : هو :

« الأجناس للأنواع ، والأنواع للأشخاص » .

والجزئى : هو : « الأشخاص للأنواع » .

والإدراك الحسى : هو جزئى باستمرار :

أما الإدراك العقلى ، أى : إدراك الأجناس والأنواع : فإنه غير واقع تحت الحواس ، وليس موجوداً وجوداً حسيّاً ، وإنما إدراكه : يكون بوساطة « قوة من قوى النفس التامة ، أعنى : الإنسانية ، هى المسماة : العقل الإنسانى » .

وهذا الخط من المعرفة « ليس متمثلاً للنفس » ، وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة . ذلك أن الذى يتمثل للنفس إنما هو الحس والإدراك الكلى : إنما هو : تجريد وطرح للأعراض الزائلة المخلفة المتغيرة ، واستبقاء للمشارك العام .

فحينئذ ندرك معنى الإنسانية ، فإن ذلك بتجريدنا عن اللون مثلا ، وعن الطول والقصر ، وعن السمنة والنحافة ، ويتبقى بعد هذا التجريد : الحيوانية والناطقة . وهما : القدر المشترك العام بين جميع أفراد الإنسان .

والإنسانية ، إذن - وقد جردت من كل ما هو محس : لا صورة لها تتمثل فى الذهن . وإذا قلت : « هو : لا هو ، غير صادقين فى شىء بعينه » ، فإن هذا : إدراك للنفس ليس بحسى ، وإنما هو اضطرارى ، « وليس يتمثل لهذا مثال فى النفس ، لأنه لا مثال له : لا لون ولا صوت ، ولا طعم ، ولا رائحة ولا ملموس له ، بل : إدراك لا مثالى » .

وإذن : « كل ما كان هيوالنيا : فإنه مثالى ، يمثله الحس الكلى فى النفس . . فأما اللائى لا هيولى لها ، ولا تقارن الهيولى ، فليست تتمثل فى النفس بته . . وإنما تقربها لما يوجب ذلك اضطراراً . .

فن بحث الأشياء التى فوق الطبيعة ، أعنى التى لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فلن يجد لها مثلاً فى النفس ، وإنما يجدها بالأبحاث العقلية .

وكثير من الناس من يطلب تمثل المعقول - مع أنه واضح عقليّاً - ليدركه عن هذا الطريق ،

إن من يفعل ذلك يعنى عن المعقول « كغشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البيئة الواضحة لنا في شعاع الشمس » .

ولهذا الخلط بين المحس الذى يتمثل ويتصور في الذهن ، والمعقول الذى لا يتمثل ، ولا يتصور في الذهن « تحير كثير من الناظرين في الأشياء التى فوق الطبيعة ، إذ استعملوا ، في البحث عنها ، تمثيلها في النفس ، على قدر عاداتهم للحس ، مثل الصى » .

مناهج العلوم :

إن لكل علم منهجاً ينسجم معه ، هذا المنهج يناسب طبيعة العلم نفسه ؛ وطبيعة العلوم ، إذن : هى التى تحدد مناهجها .

والخطأ كل الخطأ : أن نستعمل منهج علم في علم آخر له منهجه الخاص به ، « إن من الخطأ أن نستعمل المنهج الطبيعى ، للرياضة ، أو المنهج الطبيعى لما فوق الطبيعة . »

وبسبب هذا الخلط « ضل أيضاً ، كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية لأنهم استعملوا منهجاً واحداً لكل الأشياء .

فمنهم من جرى على عادة طلب الإقناع ، وبعضهم على عادة الأمثال .

وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار .

وبعضهم جرى على عادة الحس .

وبعضهم جرى على عادة البرهان » .

« وإذا استعمل الإنسان منهجاً واحداً ، فقد قصر على تمييز المطلوبات .

والسبب في نهجهم هذا السبيل : هو : إما نقصيرهم ، عن علم أساليب المطلوبات ؛ وإما للعشق للتكثير من سبيل الحق » .

وسواء كانوا مقصرين ، أو يريدون تكثير سبيل الحق ، فإنهم في كلتا الحالتين حائدون عن الطريق الصحيح .

لذلك « ينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضى إقناعاً ، ولا في العلم الإلهى حساً ولا تمثيلاً . . ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً - فإننا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ؛ وعسر علينا وجدان مقصوداتنا .

٣ - الإدراك الإشرافي :

تأتى المعرفة عن طريق الحس . بيد أن من يقتصر على الحس - فيما يرى « الكندى » - يتعد عن المعرفة الحقيقية للمهايا .
وتأتى المعرفة عن طريق العقل ، وهى - فيما يرى الكندى - : الطريق لمعرفة الأجناس والأنواع .

وكثير من الفلاسفة : من يقتصر فى تحديد آلات المعرفة على هذين الطريقين .
أما « الكندى » : فإنه يرى - ككثير من الفلاسفة الإشرافيين - أن هناك طريقاً آخر للمعرفة ، هو : الطريق الإشرافى .

وهو - فى ذوته العليا - خاص بمن يصطفهم الله للنبوة والرسالة .
وهؤلاء الذين اصطفاهم الله ، فلعلمهم خصائص تبعدهم عن العلم الكسبى ، إنه :
« بلا طلب ولا تكلف - ولا بحيلة بشرية ، ولا زمان . . إنه بلا طلب ، ولا تكلف . ولا بحث .
ولا بحيلة الرياضيات والمنطق ، ولا زمان .

بل مع إرادته ، جل وتعالى .
بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده ، وإلهامه ، ورسالاته ، فإن هذا العلم :
خاصة للرسول ؛ صلوات الله عليهم ، دون البشر ، وأحد خواصهم العجيبة ؛ أعنى آياهم الفاصلة لهم من غير البشر . .

تستيقن العقول أن ذلك من عند الله ؛ جل وتعالى ؛ إذ هو موجود ؛ عندما عجزت البشرية بطبعها عن مثله ؟ فإن ذلك فوق طبعها وجبها ، فتخضع له بالطاعة والانقياد . وتنمقد فطرها فيه على التصديق بما أتت به الرسل ؛ عليهم السلام .

ويستمر « الكندى » فى توضيح الفروق ؛ بين العلم الكسبى والعلم الإلهى فيقول :
فإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل ، فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحفية التى إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها ؛ يجهد حيلته التى أكتسبته علمها ؛ لطول الدهوب فى البحث ؛ والتروى ، ما تجده أتى بمثلها فى الوجازة ، والبيان ، وقرب السبيل ، والإحاطة بالمطلوب » .
ثم يضرب « الكندى » مثالا تطبيقاً جزئياً لما يقول ؛ وذلك :

كجواب النبى ، ﷺ ، فيها سأله المشركون عنه مما علمه الله ، إذ هو بكل شىء عليم ؛

لا أولية له ، ولا تقضيًا ، بل سرمدًا أبدًا ، إذ تقول له ، وهى طاعنة ظانة أنه لا يأتي بجواب فيما قصد به السؤال عنه ، صلوات الله عليه ، يا محمد :

(مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ؟) : أن كان ذلك عند السائلين أمرًا مستحيلًا ، فأوحى إليه الواحد الحق .

(قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ . الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ . أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ ، وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ . إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا : أَنْ يَقُولَ لَهُ : كُنْ فَيَكُونُ) .

ثم بأخذ الكندى فى شرح الآيات الكريمة ، توضيحًا لفكرته عن العلم الإلهى ، فيقول (٦) : فمضى دليل فى العقول النيرة الصافية ، أتيّن وأوجز من أنه ، إذا كانت العظام قد وجدت بالفعل ، بعد أن لم تكن ، فإنه من الممكن - إذا بطلت وصارت رميمًا - أن توجد من جديد . فإن جمع المتفروق : أسهل من صنعه من العدم ، وإن كان الأمر بالنسبة لله : لا يوصف بكونه أشد وأضعف !

وإن القوة التى أبدعت ، ممكن أن تنشئ ما أدرت . أما كون العظام موجودة بعد أن لم تكن : فذلك ، ظاهر للحس ، فضلا عن العقل . وإن السائل عن هذه المسألة : الكافر بقدرته الله ، جل وتعالى ، مقر : أنه هو نفسه : كان بعد أن لم يكن ، فَعَظْمُهُ ، إذن وجد بعد أن لم يكن : فإعادته وإحياءه : أمر ممكن ، ولا سبيل إلى القول بخلاف ذلك .

ثم يبين ، سبحانه : أن كون الشيء من نقيضه : موجود . فيقول :

(الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ) . فجعل من لا نار ، نارًا ، ومن : لا حار ، حارًا ، فإذا كان الشيء يحدث من نقيضه ، فإنه من باب أولى يحدث من ذاته . وقال ، سبحانه :

(أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ) ؟

(٦) سنحاول هنا الأخذ من كلام الكندى كلما كان واضحًا للقارئ . فإذا ما كان فيه غفاه ذكرنا معناه فى دقة .

ثم قال ، ليا وجب من ذلك : (بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ) . والأمر في هذه القضية : واضح بديهي .

ثم قال - لما في قلوب الكافرين من الإنكار من : خلق السموات ، لما ظنوا : من مدة زمان خلقها قياساً على أفعال البشر ، إذ كان عندهم عمل الأعظم : يحتاج إلى مدة أطول . في عمل البشر ، فكان عندهم أعظم الحساب : أطولها زماناً في العمل - إنه ، جل ثناؤه ، لا يحتاج إلى مدة للخلق والإبداع ؛ لأنه جعل : « هو » من « لا هو » ؛ فإن من بلغت قدرته . أن يعمل أجراماً من لا أجرام ، وينجز الوجود من العدم ، فإنه لا يحتاج أن يعمل في زمان : (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا : أَنْ يَقُولَ لَهُ : كُنْ ، فَيَكُونُ) .

أى إنما يريد ، فيكون مع إرادته ما أراد ، جل ثناؤه ، وتعالى أسماؤه عن ظنون الكافرين ! إذ ليس مخاطب^(٧) ؛ فإن هذا ، في لغة العرب المخاطبين بهذا القول : بين مستعمل ، وإنما خوطبوا بعادتهم في القول ؛ فإن العرب تستعمل للشئ في الوصف ما ليس في الطبع : كقول امرئ القيس بن حجر الكندي :

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلكل
ألا أيها الليل الطويل ألا أنجل بصبح وما الإصباح منك بأمثل

والليل لا يقال له ولا يخاطب ، ولا صلب له ولا أعجاز ، ولا كلكل ، ولا نهوض ، وإنما معناه : أنه أحب أن يصبح .

ويختتم « الكندي » شرحه للآيات الكريمة ، بهذه الكلمة القوية التي تؤكد فكرته فيقول : « فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع ، في قول بقدر حروف هذه الآيات ، ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله ﷺ ، فيها ، من إيضاح : إن العظام تحيا بعد أن تصير رميماً ، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشئ يكون من نقيضه !؟ »

كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة ، وقصرت عن مثله نهايات البشر ، وحجبت عنه العقول الجزئية » .

(٧) ليس هناك مخاطب بقوله تعالى : « كن » . فإن الشئ لم يكن قد وجد بعد .

هذا اللفظ من العلم : كما وضح « الكندي » : ليس مصدره حكماً ولا عقلاً : إن مصدره
الوحي ، إنه علم إلهي ، وإذا كان ذلك خاصاً بمن يصطفيهم الله ، فإن في أفراد البشر من يصل
إلى مراتب من العلم الإشرافي الذي يتأق عن صفاء النفس ، وإن كان دون مرتبة العلوم النبوية .
وقد ترك « الكندي » رسالة ، في « القول في النفس » وذكر : أنه اختصرها من كتاب
« أرسطو » ، وه « أفلاطون » ، وسائر الفلاسفة .

وهذه الرسالة ، وإن كان عنوانها يدل على أنها مجرد ، اختصار ، فإن روحها واتجاهها
ومافيا ، أحياناً من كلمات الاستحسان والتقدير ، مثل :
« ولقد صدق « أفلاطون » في هذا القياس ، وأصاب به البرهان الصحيح » .

كل ذلك يدل على أن « الكندي » : متفق ، في الرأي ، مع ما ذكره في هذه الرسالة ، أو
على الأقل : مع ما ينسجم منها انسجاماً تاماً مع دينه .
وفي هذه الرسالة متناثرات ، تنسب إلى « أفلاطون » ، وإلى « فيثاغورس » ، تبين فكرة
الإدراك الإشرافي والسبيل إليه .

ومما لا شك فيه . . أنها تعبر عن رأى « الكندي » .
وتركز هذه الآراء على أن النفس بسيطة ذات شرف وكمال ، عظيمة الشأن . ولكنها أحياناً ،
بل في أغلب الأحيان تكون صدئة ، ومثلها كمثل المرأة « إذا كانت صدئة ، لم يبين صورة شيء
فيها بته ، فإذا زال منها الصدأ ، ظهرت وتبينت فيها جميع الصور ، كذلك النفس العقلية : إذا
كانت صدئة دنسة ، كانت على غاية الجهل ، ولم يظهر فيها صور المعلومات :
والسبيل إلى صقلها معروف :

« إن النفس ، إذا كانت ، وهى مرتبطة بالبدن ، تاركة للشهوات متطهرة من الأدناس ،
كثيرة البحث والنظر ، في معرفة حقائق الأشياء . انصقلت صفالة ظاهرة . واستنارت بقبس من
نور الباري ، بسبب ذلك الصقال الذي اكتسبته من التطهر ، فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها
ومعرفتها ، كما يظهر صور خيالات ستائر الأشياء المحسوسة في المرأة . إذا كانت صقيلة .
وإذا بلغت هذه النفس مبلغاً في الطهارة ، رأت في النوم عجائب من الأحلام وخاطبتها
الأنفس التي قد فارقت الأبدان ، وأفاض عليها الباري من نوره ورحمته ، فتلذذ حينئذ ، لذة
دائمة فوق لذة تكون بالمطعم والمشرب ، والنكاح والسماع ، والنظر والشم واللمس ؛ لأن هذه
لذات حسية دنسة تعقب الأذى ؛ وتلك لذة إلهية ، روحانية ملكوتية ، تُعقبُ الشرف

الأعظم ، والشقى المغرور الجاهل : من رضى لنفسه بلذات الحس . وكانت هي أكثر أغراضه ومنتهى غايته » .

وهذه النفس لا تنام مطلقاً ، لأنها في وقت النوم تترك استعمال الحواس فتعلم كل ما في العلم . وكل ظاهر ونفى .

وكلما ازدادت صفالاً ، ظهر لها وفيها ، معرفة الأشياء .

وإذا كنا نعتقد : أن « الكندى » يرى ذلك كله منسجماً فيه ، مع « أفلاطون » ، وفيثاغورس » ، فإننا لا نعتقد أنه حاول أن يصل إلى المعرفة عن هذا الطريق . ومثله في ذلك مثل « ابن سينا » الذى أقر هذا الطريق ، ولكنه لم يأخذ فيه . واستمر « الكندى » - فيما نرى - فيلسوفاً عقلياً طيلة حياته .

٥ - الفلسفة : معناها - دراستها - صلتها بالدين :

بعد هذا التحديد لوسائل المعرفة عند « الكندى » ، نريد أن نعرف رأيه في معنى الفلسفة ، وفي دراستها ، وفي صلتها بالدين .

١ - معناها :

أما فيما يتعلق بمعنى الفلسفة ، فقد كان « الكندى » متواضعاً ؛ إنه لم يرد أن يذكر تعريفاً شخصياً . وإنما ذكر المعانى المتداولة التى أوردتها القدماء ، ولا ينسب « الكندى » كل معنى من هذه المعانى إلى قائله .

وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات ، جميعها ، دون الاختصار على واحد منها ، أن يشير إلى أن كلا منها ؛ لو أخذ منفرداً ، كان قاصراً ، وأنه باجتماعها يتبين المعنى في دقة ، ومن أجل ذلك أضاف إلى كل معنى من المعانى الجانب الذى يشير إليه المعنى . ذلك أن بعضها يشير إلى الاشتقاق ، وبعضها يشير إلى السلوك ، وبعضها يشير إلى العلة ، وهكذا .

ومهما يكن من شئ ، فإنها ، باجتماعها ؛ تُعنى بالمعرفة النظرية والسلوك العملى . وهى ، على كل حال : بحث عقلى وسلوك ارتياضى ؛ بيد أننا نعمل فنقول : إن « الكندى » لم يسلك السبيل الارتياضى ، وإن كان يقره ، وإنما سلك السبيل العقلى ؛ ومثله في ذلك - كما

قلنا - مثل « ابن سينا » ، ولنذكر الآن المعاني التي ذكرها « الكندي » لمعنى : الفلسفة .
(ا) إذا نظرنا إلى الاشتقاق ، فعناها : « حب الحكمة » .

(ب) وإذا نظرنا إليها من جهة السلوك الإنساني ، فإنها : « التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان - أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة » .

(ح) ويمكن أن ينظر إليها . من جهة السلوك الإنساني أيضا فيقال : « إنها العناية بالموت » .
ويقصدون : إماتة الشهوات - فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه . لأن إماتة الشهوات :
السييل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر .

(د) وحدوها - من جهة العلة - فقالوا : « صناعة الصناعات وحكمة الحكم » .

(هـ) وحدوها - من جهة معرفة الإنسان لنفسه - فقالوا : « هي معرفة الإنسان نفسه » .
وأرادوا بذلك : ان الإنسان : جسم ونفس وعرض .

فإذا عرف ذلك تماما ، فقد عرف كل شيء ، ولذلك سمي الحكماء الإنسان : « العالم الأصغر » .

(و) أما حدها التقليدي فهو أنها : علم الأشياء الأبدية الكلية ، إثباتها ومايتها وعلاها . بقدر طاقة الإنسان .

وسواء عرفنا الفلسفة بهذا التعريف ، أو ذاك ، فإنها على كل حال :
« أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة » ؛ أما تعليل ذلك فيذكره « الكندي »
بقوله :

« لأن غرض الفيلسوف في علمه : إصابة الحق ، وفي عمله : العمل بالحق » .
وإذا كانت هذه التعريفات : تشير إلى جوانب - كما ذكرنا سابقاً - فإن هذه الجوانب :
متفاوتة ، في الشرف والمنزلة : وأشرف الفلسفة ، وأعلاها مرتبة - فيما يرى فيلسوفنا - ؛ الفلسفة
الأولى ، أعنى : علم الحق الأول ، الذي هو : علة كل حق ؛ ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف
التام الأشرف : هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ؛ لأن علم العلة : أشرف من علم المعلول ؛
لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن أعطنا بعلم علته » .

إذا كان الأمر كذلك : « فبحق » ما سمى علم العلة الأولى : « الفلسفة الأولى » ، إذ جميع
باقى الفلسفة منطوق علمها ، وإذ هي أول بالشرف ، وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة
الأيقن علمية . وأول الزمان ، إذ هي علة الزمان » .

٢- دراستها :

ومع أن الفلسفة ، بهذه المتزلة ، فإنه وجد في كل زمن من يثورون ضدها باسم الدين ؛ بيد أن هؤلاء - فيما يرى « الكندي » - يعتبرون غرباء عن الحق - وإن كانوا يتوجون بتيجان الحق من غير استحقاق .

إن في فطنهم ضيقاً عن أساليب الحق ؛ وفي نفوسهم حسد متمكن يحجب أبصارهم عن نور الحق .

وهم : إنما يفعلون ذلك « ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق ؛ بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم علماء الدين » .

ومهما يكن من أمرهم : فإنه يلزمهم دراستها ، وذلك أنهم : لا يخلون من أن يقولوا : إن اقتناءها يجب أو لا يجب .

فإن قالوا : إنه يجب ، وجب طلبها عليهم .

وإن قالوا : إنها لا تجب ، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهاناً . وإعطاء العلة والبرهان : قنية علم الأشياء بحقائقها . فواجب ، إذن طلب هذه القنية .. والتسك بها ..

٣- صلتها بالدين :

والفلسفة ، علم الأشياء بحقائقها .

وفي علم الأشياء بحقائقها : علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ؛ وجملة علم كل نافع ، والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه ، واقتناء هذه جميعاً : هو الذي أتت به الرسل عن الله ، جل ثناؤه ؛ فإن الرسل الصادقة ، صلوات الله عليهم ، إنما أتت للإقرار بربوبية الله وحده ، ويلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وآثارها » .

وحينما أخذ الكندي يشرح قوله تعالى : (وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ) ، قال :

ولعمري ، إن قول الصادق ، محمد ، صلوات الله عليه ، وما أدى عن الله ، جل وعز :

لوجود جميعًا بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتخذ بصورة الجهل من جميع الناس .

فأما من آمن برسالة محمد ، ﷺ ، وصدقته ، ثم جحد ما أتى به ، وأنكر ما تأول ذوو الدين والألباب : ممن أخذ عنه ، صلوات الله عليه : فظاهر الضعف في تمييزه ؛ إذ يبطل ما يشبهه وهو لا يشعر بما أتى من ذلك .

أو يكون ممن جهل اللغة التي أتى بها الرسول ، صلوات الله عليه ، ولم يعرف اشتباه الأسماء فيها ، والتصريف والاشتقاق ، اللواتي - وإن كانت كثيرة في اللغة العربية - فإنها عامة لكل لغة ..

الفلسفة إذن ، تثبت بالمقاييس العقلية : ما أنت به الرسل ، وتنهى بمقاييسها العقلية إلى النتائج التي أنزلت من السماء .

ومن أجل ذلك : « يحق أن يتعري من الدين من عائد قنية علم الأشياء بمقائيقها ، وسماها : كفرًا » .

والفلسفة - في النهاية - أشرف صناعة ، ودراستها : واجبة على من أقرها ومن أنكرها ، وهي تسير في ركاب الدين خادمة له .

وإذا كان الأمر كذلك ، فاهي النتائج التي وصل إليها « الكندي » عن طريق الفلسفة ؟ !

٦ - العالم حادث :

يتم الكندي اهتمامًا بالغًا بإثبات أن العالم بجميع عناصره التي هي : الجرم ، والزمان ، والحركة : متناه .

هذه الفكرة كأنها مركز الدائرة ، أو الأساس الأصيل الذي يبنى عليه الكندي رأيه في إثبات حدوث العالم ، وبالتالي ، إثبات المحدث .

ولأهمية فكرة تناهي العالم عند الكندي ، نحدث عنها في كثير من كتبه ورسائله ، ويكاد أسلوبه في الحديث عنها - رغم كثرة هذا الحديث - لا يختلف .

وهو في كل مرة يتحدث فيها عن هذه الفكرة يبدأ بمقدمات بديهية يبنى عليها برهانه . من هذه المقدمات مايلي :

(١) كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء : متساوية .

- (ب) والمتساوية ، المتجانسة : أبعاد ما بين نهاياتها واحدة ، بالفعل وبالقوة .
- (ج) وذو النهاية : ليس لانهائية له .
- (د) وكل الأجرام المتساوية ؛ إذا زيد على واحد منها جرم : كان أعظمها ؛ وكان أعظم مماكن من قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .
- (هـ) وكل جرمين متناهيي العظم : إذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم . وبعد هذه المقدمات البدئية ، يأخذ الكندي في الاستدلال ، فيفترض - خلافاً لما يعتقد - أن هناك جرماً لانهائية له ؛ ثم يسوق الدليل على نقض هذه القضية بإبطال النتائج التي ترتب عليها .
- « فإن كان جرم لانهائية له : فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم ، فإن الباقي : إما أن يكون متناهي العظم ، وإما لا متناهي العظم .
- فإن كان الباقي متناهي العظم ، إذا زيد عليه المفضول منه المتناهي العظم ، كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم ، وهذا حق ، وهو خلاف المفروض .
- وإن كان الباقي : لا متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفضول منه صار أعظم مماكن كان قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له .
- فإن كان أعظم مماكن فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ، وهذا باطل .
- وإن كان ليس بأعظم مماكن قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئاً ، ومعنى ذلك أن الكل يساوي الجزء وهذا باطل .
- فقد تبين ، إذن : أنه لا يمكن أن يكون جرم لانهائية له .
- وهذا الدليل ، إذا كنا قد أقنأنا في الجرم ؛ فليس معنى ذلك أنه خاص به ؛ إنه يصدق على كل ما يمكن أن يقال فيه : إنه لا متناه في عالمنا هذا . كالزمان ، والحركة ، والمكان .
- وإذا كان الزمان متناهيًا ، فالجرم ، باضطرار : له مبدأ .
- على أنه لا جرم بلا زمان ، ولا زمان بلا حركة .
- والواقع : أن الجرم ، والحركة ، والزمان - فيما يرى « الكندي » - متلازمة ؛ ذلك أن الجرم : جوهر ذو أبعاد ثلاثة : أعنى طولاً وعرضاً وعمقاً فهو ، إذن ، مركب ، والتكوين : حركة ، والحركة إذن : إنما هي : حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة ، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة .

والزمان إنما هو : مدة تعدلها الحركة ، أو مقياسها الحركة ، فإن كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان .

الجزم ، إذن لا يسبق الحركة ، والزمان : ملازم للحركة .
والنهاية لكل هذا : أن الجزم ، والحركة ، والزمان : لا يسبق بعضها بعضاً في الإثنية فهي معاً ، وهي متناهية ، وهي ، لذلك : حادثة .

وللكندى دليل خاص على تناهي الزمن ، وهذا الدليل إذا أردنا تبسيطه نصيغه كالآتي :
لو فرضنا أن الزمن غير متناه في الماضي ، فإن معنى ذلك : أننا لو فرضنا جدلاً ، أننا نسير من الآن - رجوعاً القهقري - مع الزمن في ماضيه ، لما انتهينا إلى نهاية ، إذن ، من الآن إلى ما لا نهاية له في الماضي : لا يمكن أن يؤتى عليه ، أو يقطع أو ينتهى ، وإذن فإنه إذا صدق ذلك ، فإنه يصدق ضرورة :

أنه لا يمكن أن يقطع من لا نهاية له في الزمن الماضي ، حتى ينتهى إلى الآونة الحاضرة .
ومادامنا قد وصلنا إلى الآونة الحاضرة ، فعنى ذلك : ضرورة أن الزمن : له مبدأ .

٧ - الله : وجوده - ووحدانيته :

١ - الوجود :

العالم ، إذن : حادث :

تلك : قضية : أثبتها « الكندى » بالاستدلال العقلى .

وبمجرد إثباتها يثبت ما يلزمها ، وهو : إثبات « المحدث ، إذ » المحدث : محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث . من المضاف ، فلكل محدث محدث اضطراراً عن ليس ^(٨) .

هذا الدليل ، فى نتيجته : هو الدليل العادى ، الذى يستدل به المتكلمون ، وإن كان « الكندى » يختلف عنهم اختلافاً بيناً ، فيما يتعلق بطريقة الإثبات .

وما دام قد ثبت أن العالم حادث ، وأن الله هو المحدث ، فعنى ذلك - ضرورة وبداهة - أن الله أوجده عن العدم . والإيجاد عن العدم : من الأمور التى لا تتأق إلا عن الله . يقول « الكندى » :

(٨) أى : عن العدم .

« إن الفعل الحق الأول : تأسيس الأيسات عن ليس ^(٩) .
وهذا الفعل : يبين أنه خاصة لله تعالى ، الذى هو غاية كل علة ، فإن تأسيس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره .

وهذا الفعل : هو المخصوص باسم الإبداع .
ويعرف « الكندى » الإبداع بأنه : « إظهار الشيء عن ليس ^(١٠) » .
على أن « الكندى » لا يقتصر على هذا الدليل فى إثبات وجود الله . وإنما يورد أيضاً الدليل الذى يتحدث عنه القرآن الكريم ، فى غير مأسورة ، وهو إثبات وجود الله عن طريق هذا التدبير المحكم السارى ، فى الكون والنظام الشامل العناية التى تسود العالم بأكمله ، وتربط أجزائه .
وهذا الدليل قد ورد فى القرآن الكريم على أنه إخبار عن عناية الله بالكون وبالبشر ، ولم يرد على أنه دليل على وجوده سبحانه ، إذ إن القرآن الكريم يعتبر وجود الله فطرة وبديهة ، فلا يحتاج إلى دليل .

يقول « الكندى » :

« ليس أثر الصنعة من باب ، أو سرير ، أو كرسى ، بما يظهر فيها : من تقدير تأليف على الأمر الأتقن : بأظهر من ذلك فى هذا ^(١١) الكل لذوى العيون العقلية الصافية » .
وإذا نظرنا إلى هذا العالم ، فى جملة ، وجدناه منضداً ، مترابطاً مقدراً : « على الأمر الأتقن » .

ووجدنا :

« بعضه علة لكون بعض ، وبعضه مصلحاً لبعض » .

وكل ذلك :

« ظاهر لمن كانت مرتبته : عِلْمَ هيئة الكل ... » .

فأما من قصر ذلك : فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتقصيره فى عِلْمِ هيئة الكل » .

« وإن فى الظاهرات للحواس .. لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول ... »

فإن فى نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير

(٩) أى إيجاد الموجودات من العدم .

(١٠) أى من العدم .

(١١) أى العالم .

بعضه لبعض ، وإتقان هيشه على الوجه الأصلىح ، فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل : لأعظم دلالة على أتقن تدبير - ومع كل تدبير مدبر - وعلى أحكم حكمة - ومع كل حكمة حكيم - لأن هذه جميعاً من المضاف .

وهذا الدليل (١٢) - فى وضوحه وبداهته ، إنما يشعر به شعوراً غامراً .

« من كانت حواسه الآلية : موصولة بأضواء عقله ، وكانت مطالبه : وجدان الحق .. فإن من كان كذلك : انتهكت عن أبصار نفسه سُجوف ميذف (١٣) الجهل ، واستحيت من الحرص ، على اقتناء ما لا تجدد ، وتضييع ما تجد . »

٢ - الوحدةانية :

ومحدث العالم ، سبحانه . واحد لا شريك له ، ولا تركب فى ذاته ، ذلك : أنه : لو كان

(١٢) هذا الدليل . يتحدث عنه القدماء أمثال سقراط . يتحدث عنه فلاسفة المصور الوسطى ، وتحدث عنه فلاسفة العصور الحديثة : مثل كانت ، ونوردها ، مثالا توضيحيا عن سقراط . قال سقراط لشاب - لا يؤمن بالله تعالى - اسمه « أرسطو ديموس » . أتى الناس من يعجبك براعته فى الصنائع ؟

فقال : نعم . وسعى من الشعراء والمصورين ممن كان يعده أبرع من غيره .

فقال سقراط : أجبها عندك أرفع شأنًا ؟ أم من يصنع الخناثيل العارية عن الحركة والعقل ؟ أم من يصور الأشياح الحية المتحركة ؟

فقال : من يصنع الصور الحية . اللهم إلا إذا كانت تلك الصور من عمل المصادفة والاتفاق . لا من عمل العقل .

قال سقراط : إذا فرضنا أشياء لا يظهر المقصود منها . وأشياء أخرى بينة القصد والمنفعة . فما قولك فى تلك الأشياء ؟ ما هى التى عندك من فعل العقل ؟ وما هى التى عندك من فعل الاتفاق

قال : لا شك أن ما ظهر قصده ومنفعته . من فعل العقل

قال سقراط : أولست ترى أن صانع الإنسان - فى أول نشأته - جعل له آلات الحس لما فى تلك الآلات من المنفعة الظاهرة ؟ فأعطاه : البصر والأذنين ليصير ويسمع ما يكون لحيشه صادقا ، وما فائدة الروائح ، ولم تكن لنا الحياشيم ؟ ! وكيف يدرك الطعام ، ونفرق بين الحلو والمر والز . ولم يكن لنا لسان ندوق به ؟ إن بصرتنا معرض للآفات . أولست ترى كيف اعتنت القدرة الإلهية بذلك ؟ فجعلت الأضخان كالأبواب لفتح ما يصيب البصر ! وجعلت الأهداب كالمشعل لتقيا من أضرار الرياح ! ! وما قولك فى آلة السمع ، وهى تقبل جميع الأصوات ولا تخطئ أبداً ! ! أما رأيت الحيرانات كيف رتب أسنانها المقدمة . وأعدت تقطع الأشياء فتلقيا إلى الأضراس فتدقها دقا ! ! . فإذا تأملت فى ترتيب ذلك ، أيمكنك أن تشك : هل هى من فعل الاتفاق أم من فعل العقل ؟ .

قال أرسطو ديموس : نعم إذا تفكرنا فى ذلك لا نشك فى أنها من فعل صانع حكم كثير العناية بمصنوعاته .

« من غلطوط ستلانا »

(١٣) أى أشتار ظلمات الجهل .

آلهة متعددون ، لكناوا مركبين من : صفة تعميمهم جميعاً ، وهى : أنهم فاعلون ، ومن صفات تميز بعضهم ، فهم إذن :

« مركبون مما عمهم ، ومن خواصهم » .

والمركبون : لهم ، بالضرورة ، مركب ، لأن التركيب : يستلزم مركباً ، وإذن : فإن كان هذا المركب واحداً فهو الفاعل الأول ، سبحانه ، وإن كان كثيراً فهم مركبون ... وهو يخرج بلا نهاية .

وقد اتضح بطلان ذلك .

« فإذن : ليس كثيراً ، بل هو واحد غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحددين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ، لأن الكثرة فى كل الخلق : موجودة وليس فيه بنة ، ولأنه مبدع ، وهم مبدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين » .

٧ - الأخلاق :

ذكر « الكندى » من تعريفات الفلسفة ، أنها : التشبه بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان . وعقب على ذلك بقوله : « أرادوا : أن يكون الإنسان كامل الفضيلة » .

وذكر تعريفاً آخر للفلسفة ، هو أنها :

« العناية بالموت » .

وشرح قصد القدماء فى العناية بالموت ، من أنه :

« إمارة الشهوات » .

وعلى ذلك بأن « إمارة الشهوات » هى السبيل إلى الفضيلة .

ذلك : أن اللذة : شر ، إذن التشاغل باللذات الحسية : ترك لاستعمال العقل .

ولعل السؤال الذى يتأق بعد ذلك هو :

كيف يكون الإنسان كامل الفضيلة ؟

وكيف يمت شهواته ليصل إلى الفضيلة ؟

والإجابة على هذا السؤال إنما هى : فى معرفة الفضيلة نفسها ، وفى التزام ما تتطلب من

سلوك .

والفضائل الإنسانية - حياً يرى « الكندى » - هى :

« الخلق الإنساني المحمود » .

وهذه الفضائل تنقسم إلى قسمين :

قسم هو : أساس يكون في النفس ، ولكنه ليس أساساً سليماً ، وإنما هو : معرفة وعمل ، وهذا القسم : ينقسم إلى ثلاثة أقسام : وهى :
الحكمة ، والنجدة ، والعفة .

أما الحكمة ، فهى : فضيلة القوة الناطقة ، أى القوة العقلية ؛ والحكمة : عبارة عن شيئين : أحدهما نظرى وهو : « علم الأشياء الكلية بحقائقها » .

والثانى عملى ، وهو : « استعمال ما يجب استعماله من الحقائق » .

أما النجدة فهى : فضيلة القوة الغلية ، أو على حد التعبير الجارى : فضيلة القوة الغضبية .
والنجدة : عبارة عن توطئ النفس على . « الاستئانة بالموت فى أخذ ما يجب أخذه ، ودفع ما يجب دفعه » .

أما العفة فهى : تناول الأشياء التى يجب تناولها من أجل تربية البدن وحفظه ، والإمساك عن غير ذلك .

وهذه الفضائل الثلاث التى فى النفس : تعتبر سوراً للفضائل ، على وجه العموم ، وحداً فاصلاً بينها وبين الرذائل .

إنها : السور الذى يحده الفضائل ، فيمنع الإفراط والتفريط .

والفضائل فى عمومها إذن : وسط بين الإفراط والتفريط .

والرذائل : إنما هى : إفراط أو تفريط .

إنها الخروج من الاعتدال ، سواء كان ذلك بالإيجاب أو بالسلب .

وإذا أردنا تمثيلاً لذلك ، فيما يتعلق بفضيلة النجدة . فإننا نجد الإسراف فيها ، وهو :
التهور ، والهوَج : رذيلة .

والتفريط فيها وهو الجبن : رذيلة .

وإذا نظرنا إلى فضيلة العفة فإننا نجد الإفراط فيها رذيلة . وذلك ، كالحرص على المأكَل

والمشارب ، وهو : الشره ، والحرص على النكاح من حيث سنح ، وهو : الشبق المتجهر .

والحرص على القنية ، وهو الرغبة الداعية إلى الحسد والمنافسة ، أما التفريط فى فضيلة

العفة : فيتمثل فى الكسل بأنواعه .

ومما تقدم نرى : أن فضيلة هذه القوى النفسانية جميعها ، إنما هي ، في الاعتدال .
والقسم الثاني من الفضائل الإنسانية : ليس في النفس ، وإنما هو ، نتيجة وثمرة لهذه
الفضائل الثلاث ، إنه نتيجة لاعتدالها ، وهو يتمثل في العدل .
والرذيلة المقابلة له إنما هي : الجور .
الفضائل الإنسانية ، إذن ، إنما هي : في أخلاق النفس ، وفي الثمرة الناتجة عن هذه
الأخلاق .

وإذا التزم الإنسان الفضائل ، نتج عن ذلك : أنه يعيش سعيدًا . ومادام كل إنسان في هذه
الحياة يسعى إلى السعادة ، وما دامت السعادة هدفًا أخيرًا لكل إنسان ، فما على من يرغب فيها
إلا أن يتسلح بهذه الفضائل .
بيد أن من يمكنه أن يلتزم هذه الفضائل ، إنما هو عدد محدود من الناس ، إنهم المتأزنون ،
إنهم هؤلاء الذين يسيطرون على أنفسهم ، فيلزمونها حد الاعتدال . وليس كل الناس بقادر على
ذلك .
وإلى هؤلاء المساكين الذين يعيشون في الحياة : عرضة للأحزان وللآلام : يقدم « الكندي »
بعض النصائح .

هذه النصائح : تتمثل في جانب سلبي ، وجانب إيجابي .
فإذا استعرضنا هذه الأسباب التي ينشأ عنها الحزن عند عامة الناس : فإننا لا نكاد نجد لها مخرج
عن فقدان ما يمتلكه الإنسان في النواحي المادية . أو عن عدم الحصول على ما لا يملك من
النواحي المادية .

وإذا اعتمد الإنسان في سعادته على الامتلاك ، والافتناء ، والثراء العريض ، فقد انحرف عن
طريق الصواب ، ذلك أن السعادة إنما هي : في النفس . لا في ما تمتلكه النفس .
الماديات بطبيعتها : عرضة للتغير وللزوال ، والإنسان العاقل يجب عليه ألا يربط سعادته
بالتغير الزائل .

ولعل أنفس المتغير الزائل إنما هو : الجواهر واللائي ، ومع ذلك فإنها لا تعدو أن تكون حصي
الأرض وأصداف الماء ، وإذا وضعها الإنسان في موضعها الحقيقي ، يرى أنها أتفه من أن تثير حزنًا
إذا فقدت .

ويجب على الإنسان : أن يفطم نفسه عما لا يمتلك ، لأنه إذا أرغى لها العنان فسوف لا تنفد لها مطالب .

وقديماً قال «سقراط» وقد سئل عن السر في أنه لا يحزن :
«إننى لا أقتنى ما أحزن على فقده» .

وسئل مرة أخرى :

«لم لا تشعر بالشقاء ، مع أنك محروم من كثير من الملاذ ؟ فقال :
«إنى لا أشعر بالحرمان مما لا أرغب فيه» .

وضع المادة في موضعها الحقيقي ، إذن - حينما تكون في امتلاك الإنسان - وعدم الحرص على امتلاكها - إذا لم تكن في حوزته - حرصاً يؤدي إلى الشقاء والحزن : ذلك ما يجب على الإنسان العاقل أن يفعله ، خصوصاً وأن عالم المادة : إنما هو عالم فان .

على أن حياة الإنسان في هذا العالم : فترة عابرة - ويجب على العاقل : ألا يربط سعادته بماديات سيفارقها - لا مناص - وشيكاً .

إن علمنا : فان ، ولكن هناك العالم الباقي ، ومن هنا نتطرق إلى القسم الإيجابي من نصائح «الكندي» ، فإذا كنا نريد أن نسد حقاً فيجب ، أن نمتلك جواهر العالم الباقي ولآله ، يجب أن نحرص على الممتلكات العقلية ، إنها لا تفنى ولا تبعد ، ولا تقتضب .

وفي العلم سعادة ، وفي التفكير والتأمل فرح ولذة ، إنها الحياة الخالدة .

«فقل للباكين ، ممن طبعه أن يبكى من الأشياء المحزنة :- ينبغي أن يبكى ويكثر البكاء على من يهمل نفسه ...» .

فيأبى الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن بقائك في هذا العالم ، إنما هو : كلمحة بصر ، ثم تصير إلى العالم الحقيقي تبقى فيه أبد الأبدين ؟ !

«وللكندي» تشبيه لطيف للحكم العاقل بالنسبة للماديات : إنه بالنسبة إليها : كالملك الجليل الذى بلغ من عظمتة : ألا يلقى مقبلاً ولا يشيع ظاعناً .

«وللكندي» حكم كثيرة نحث ، بوجه عام ، على التزام الفكرتين الأساسيتين في نصائحه وهما :

القناعة في الماديات ، والطموح إلى اكتساب المعقولات . منها :

«عص الهوى وأطع ما شئت» .

« لا تنتج مما تكره ، حتى تمتنع عن كثير مما تحب وتريد . »
 « إن النظر في كتب الحكمة : اعتياد النفوس الناطقة . »
 « من ملك نفسه : ملك المملكة العظمى ، واستغنى عن المؤن . ومن كان كذلك : ارتفع عنه الذم ، وحمله كل واحد ، وطاب عيشه . »
 « ولو أفسد أحد أحسن أعضائه : كان مذموماً ، وأشرف الأعضاء : الدماغ ، ومنه : الحس ، والحركة ، وسائر الأفعال الشريفة . ومستعملو السكر : يُدخلون الفساد على أدمغتهم ، ومتى توالى السكر على بدن : مرض دماغه ، واشتد ضعفه ، وبعد عن القوة المدة للأفعال الإرادية والفسانية . »

ونغم هذه الكلمة بتلخيص « دى بور » لرسالة « الكندى » : « في الحيلة لدفع الأحران . »
 « والحق أنه لا دوام لشيء في هذا العالم : عالم الكون والفساد ، الذى قد يُسلب منا في أية لحظة كل ما هو عزيز لدينا من مُقتنياته ، ولا ثبات ولا دوام إلا في عالم العقل . »
 فإذا أردنا أن نقر أعيننا ببقاء مُقتنياتنا ، وألا يسلب منا ما هو حبيب إلى نفوسنا ، وجب علينا أن نُقبل على خيرات العقل الدائمة ، وعلى تقوى الله ، وأن نَعْكُفَ على طلب العلم ، وعلى صالح الأهل .
 وأما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية همناً ، معتقدين أننا قادرون على استبقائها ...
 فإنما نجرى وراء المحال الذى ليس في الوجود .

٨ - « الكندى » بين الأصالة والتقليد :

١ - « الكندى وأرسطو » :

رأينا مما سبق أن « الكندى » يقول بحدوث العالم : إنه يثبت حدوث الزمان والحركة والجرم . أما « أرسطو » فإنه يقول بقدمها ، والمادة أزلية في رأى « أرسطو » ، حادثة في رأى « الكندى » ، أثبت « الكندى » حدوث العالم ، وأثبت خلق الله له عن العدم . وكل ذلك خلاف أصيل ، في وجهة النظر بينه وبين زعيم المشائين .
 على أن الخلاف الذى لا يقل عن ذلك أصالة هو : تدبير الله للعالم ، وعنايته به ، وتصرفه فيه ، وعلمه بجزئياته وكملياته . يثبت « الكندى » ذلك ، وينفيه « أرسطو » : إن « أرسطو »

ينفيه ، إلى درجة أنه يحزم بأن الله لا يعلم عن العالم شيئاً ؛ إنه لا يعلم وجوده فضلاً عن تدبيره !!!

« والكندى » يثبت الوحي والنبوة ، وما الوحي والنبوة إلا مظهران من مظاهر عناية الله بالعالم .

وإذا كان « أرسطو » ينفي هذه العناية ، فإنه لا يتأتى له أن يثبت وحياً ولا نبوة ، ولذلك اقتصر - في مصادر المعرفة - على الحس والعقل . أما « الكندى » فقد زاد المصدر الإلهي . « والكندى » في كل ذلك : منسجم مع الإسلام ، سائر في تياره ، أو هو - بتعبير آخر - انتهى بالأدلة العقلية الشخصية إلى ما أتى به الوحي الإلهي على لسان محمد ﷺ .

أما فيما يتعلق بالأخلاق : فإن النظرة البسرة ترى أن « الكندى » : متأثر « بأرسطو » ، ذلك أنه يقول بنظرية : « الفضيلة : وسط بين طرفين » . ولكن هذه النظرية ، في روحها ، إسلامية :

(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) .

(وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ ، وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا) .
(وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا ، وَلَمْ يَقْتُرُوا ، وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا) (١٤) .

يبد أنه من البين : أن « الكندى » متأثر فيها على الخصوص « بأرسطو » ، غير أن هدف « الكندى » منها ، يختلف عن هدف أرسطو :
ذلك أن هدف « أرسطو » منها ، إنما هو السعادة في عالمنا هذا : في عالمنا الفاني .

أما هدف « الكندى » فهو : السعادة في عالمنا هذا ، وفي العالم الآخرى : العالم الباقي ، عالم الخلود .

(١٤) على أن عند العرب مثلاً مشهوراً . هو : خير الأمور أوسطها . ومن طريف ما يروى . بمناسبة موضوعنا : أن سئل الحسن بن الفضل : « إنك تخرج أمثال العرب والمجم من القرآن ، فهل تجد في كتاب الله : خير الأمور أوسطها ؟ ! » . قال : نعم . في أربعة مواضع : قوله تعالى (لَا تَقْرَاضْ) وَلَا بَكْرٌ عَرَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ) . وقوله تعالى : (وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا) . وقوله تعالى : (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ) . وقوله تعالى : (وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَالِفْ بِهَا رَافِعٌ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا) .

٢- « الكندي وأفلاطون » :

يقول الأستاذ الدكتور « محمد عبد الهادي أبو ريدة » .
 « يشبه « الكندي أفلاطون » ، في القول بحدوث العالم . والزمان . والحركة . ولكن
 البواعث على ذلك ، والغاية منه ، ليست واحدة عند الفيلسوفين .
 هذا إلى أن « الكندي » : يرفض وجود شيء . أيا كان . قبل وجود هذا العالم الحادث .
 وهو ، في ذلك يخالف « أرسطو » ، كما تقدم . لكنه يخالف فيه « أفلاطون » أيضاً ؛ لأن
 « أفلاطون » : يقول بشبه مادة سابقة على وجود هذا العالم . لبنة وغير معينة . لا هي روحانية
 معقولة ، ولا مادية محسوسة . وهو يسميها : اللا موجود ، أو القابل ، أي الذي يقبل فعل المثل ،
 بحيث ينشأ هذا الفعل عالمنا المادي المحسوس المتغير الزائل .
 ومرجع الخلاف بين فيلسوف العرب من جهة ، وبين « أفلاطون » ، أو « أرسطو » من جهة
 أخرى : مباينته لما في مفهوم الفاعل الأول الحق ، أعني : الله ، وصفاته ، وفعله .
 ونستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل « الكندي » : أن أمر الخلق وكيفية : أوضح ،
 عنده ، مما هو عند « أفلاطون » الذي لم يتخلص من خيال الفنان . كما نجد ذلك في قصة
 « طيلماوس » ، مثلاً .
 « والكندي » ، بحكم نزعه العربية الواقعية ، ونزعه الإسلامية الواضحة ، لا ترضيه ضروب
 الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال (١٥) . »

٣- « الكندي والإسلام » :

وبما سبق من شرح لآراء « الكندي » ، يتبين أنه لم يأت برأي يعارض به أصلاً من أصول
 الإسلام . « والكندي » ، بذلك ، خارج عن دائرة الفلاسفة الذين كفرهم الإمام الغزالي
 لقولهم : بقدوم العالم ، وبعدم علم الله بالجزئيات ، وبالبعث الروحاني فقط .
 أما موقف « الكندي » من الإدراك الحسي فهو موقف ، ربما يستساغ من الناحية النظرية
 التجريدية ، ولكنه لا يستساغ من الناحية العملية .

الفصل الثاني عشر

الفارابي

(٢٥٩هـ - ٣٣٩هـ)

شرائط يجب توافرها فيمن يتسامى إلى الفلسفة .

يجب : « أن يكون جيد الفهم ، والتصور للشيء الذائق ، ثم أن يكون حفيظاً . وصبوراً على الكد الذي يناله في التعليم ؛ وأن يكون - بالطبع - محباً للصدق وأهله ، والعدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يبواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، تهن عليه - بالطبع - الشهوات . والدرهم والدينار ، وما جانس ذلك . وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس . وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل . عسر الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الشيء الصواب .

ثم بعد ذلك : يكون قد ربي على نوااميس ، وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها ، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التي في ملته ، غير مخل بكلها أو بمعظمها .

وأن يكون - مع ذلك - متمسكاً بالفضائل التي هي - في المشهور - : فضائل ، غير مخل بالأفعال الجميلة التي هي - في المشهور - : جميلة .

« الفارابي »

٩ - تقديم :

كان « الفارابي » : يعيش في عالم العقل ابتغاءً للخلود . وكان ملكاً في عالم العقل .

« ت . ج . ذي بور »

« فيلسوف المسلمين غير مدافع » .

« الففطى »

« وهو أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن منهم من بلغ رتبته في فنونه . والرئيس « أبو علي بن سينا » المقدم ذكره : بكتبه تخرج ، وبكلامه انتفع في تصانيفه » .

« ابن خلكان »

ولئن كانت الأجيال تهتف باسم « الفارابي » منذ ألف عام في الشرق والغرب ، فإنه قد استحق ذلك بما وهب حياته لخدمة العلم والحكمة ، وبما ترك من أثر في تاريخ التفكير البشري ، وفي تاريخ المثل العليا ، للحياة الفاضلة .

« مصطفى عبد الوازق »

أول مفكر مسلم ، كان فيلسوفًا بكل ما للكلمة من معنى .

« مسينيون »

« والذي اتفق عليه جلة الثقاة : أن فلسفة « الفارابي » : فلسفة إسلامية لا غبار عليها : فلم ير فيها جمهرة المسلمين المعنيين بالبحث الفكري ، حرجًا ولا موضع ريبة ، ولا تحالفا تغضب متدينًا بالإسلام أو بغيره من الأديان » .

« العقاد »

٢ - حياته :

هو « أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان » ، ويعرف « بالفارابي » نسبة إلى ولاية « فاراب » .
وهو إقليم كبير وراء نهر « جيحون » على تخوم بلاد الترك .

أكان فارسيا أم تركيا ؟

إن أكثر المترجمين لحياته يذكرون : أنه تركي ، ولكن « ابن أبي أصيبعة » في كتاب : « طبقات الأطباء » يذكر : « أن أباه كان فارسي الأصل ، تزوج من امرأة تركية . وأصبح قائدًا في الجيش التركي » .

ويصمت التاريخ صمتًا تامًا عن فترة الطفولة ، وفترة الشباب ، لفيلسوفنا ، فلا يحدثنا بشيء عنها ، بل يغفل أيضًا ذكر ميلاده ، ولولا أن « ابن خلكان » ذكر : أنه توفي سنة ٣٣٩ هـ ، وقد ناهز ثمانين سنة ، لما أمكن استنتاج تاريخ مولده إلا ظنًا ؛ وكلمة « ابن خلكان » إذن ، يؤخذ منها : أنه ولد حوالي سنة ٢٥٩ هـ .

مكانته الاجتماعية :

أما مكانته الاجتماعية : فقد تضاربت فيها أقوال المؤرخين . ولا سبيل إلى القول فيها بالقطع .
والذى نميل إليه : هو أنه ، نشأ فى أسرة على جانب كبير من الرخاء : كان أبوه قائد جيش .
كما يذكر « ابن أبى أصيبعة » .
« وكان - كما يذكر « ليون الأفريق » - شريف النسب ، معداً لحياة البذخ » .
ثم وافته الدنيا . وواتاه الجلاء ، فاشتغل بالقضاء فى بلدته .

دراسته الفلسفة :

ولعلنا لا نكون مخطئين ، إذا تخيلنا : أن طبيعة « الفارابى » : لم تكن طبيعة الذين يحرون وراء
الجلاء والمجد الدنيوى والترف المادى .
لقد كانت نفسه : تتطلع إلى معرفة الغيب ، واختراق الحجب ، والكشف عن المساتير .
بيد أن دراسته الفقهية . وعمله فى القضاء الذى كان ثمرة لهذه الدراسة : لم يؤهله إلى
ما يطمح إليه ، فضلاً عن أن يبيته ، وما يستلزمه عمله من : غزالة ، واتصالات لا تترك له
فراغاً . كل ذلك : كان يحول بينه وبين ما يطمح إليه .
وها هى ذى السنون تمضى : الواحدة تلو الأخرى ، ويزداد شوق « الفارابى » إلى معرفة
الحقائق الخاصة بما وراء الطبيعة .
وفى فترة من فترات التحمس الشديد ، عدل فجأة عما هو فيه - وقد ناهز الأربعين تقريباً -
قال . راضياً مختبئاً ، إلى حياة التأمل والتفكير الفلسفى الصوفى ؛ فغادر بلدته قاصداً بغداد ،
وهى إذ ذاك : مصدر الثقافة والمعرفة .

لم يدرس « الفارابى » ، إذن ، الفلسفة فى مبدأ حياته ، والذى يدعوننا إلى القول بهذا : أن
« الفارابى » : بدأ يحضر دروس المنطق فى بغداد على « أبى بشر بن متى » ، ثم تابع دراسة المنطق
على « يوحنا بن حيلان » فى حران . وأكب ، منذ دخوله بغداد ، على دراية الفلسفة ، على
وجه العموم . فى شغف زائد ، وفى شوق بالغ ، ولا شك أن ذكاءه وشوقه : كانا كفيلين ببلوغه
من تعلمها إلى ما يطمح إليه فى فترة قصيرة من الزمن ، خصوصاً وأنه : كان فى مرحلة النضج
العقل الكامل .

كانت نفس « الفارابى » ، إذ ذاك : متطلعة إلى استكشاف المجهول ، وكان من وسائل
إرضائها فى هذا الجانب : الرحلات والأسفار .

ذهب من بلدته إلى بغداد ، وذهب من بغداد إلى حرّان ، ثم عاد إلى بغداد ثانية ، وسافر إلى دمشق ، وإلى مصر .

« وملك » سيف الدولة « حلب ، سنة ٣٢٣ هـ ، وبسط حمايته على العلم والأدب ، فقصده إليه « الفارابي » ، وآوى منه إلى ركن شديد . ثم إنه عَظُم شأنه ، وظهر فضله ، واشتهرت تصانيفه ، وكثرت تلاميذه » (١) .

معرفة باللغات والموسيقى :

أما مبدأ اتصاله « بسيف الدولة » : فتروى فيه حكاية لا شك أنها من اختراع مُتخيل . بيد أنه : لم يُبَيَّن التخيل فيها على غير أساس ، وهى ، إذا جردناها من المبالغ فيها ، تعطيانا ثلاثة جوانب فى حياة « الفارابي » ، وهى فى الواقع : حقائق .

الجانب الأول : معرفته باللغات ، ولا شك أن « الفارابي » : كان يعرف أكثر من لغة ، منها ، على كل حال : العربية ، والتركية ، والفارسية .

والجانب الثانى : معرفته بالموسيقى : لقد كان يعرف الموسيقى نظرياً وعملياً .

أما الجانب الثالث فهو : عزة نفسه .

والحكاية ، كما رواها « ابن خلكان » هى :

يقول « ابن خلكان » :

« إن « أبا نصر » لما ورد على « سيف الدولة » . وكان مجلسه مجمع الفضلاء فى جميع المعارف ، فأدخل عليه ، وهو بزي الأتراك ، وكان ذلك زيه دائماً فقال له « سيف الدولة » :
اقعد .

فقال : حيث أنا ، أم حيث أنت ؟

فقال : حيث أنت .

فتخطى رقاب الناس ، حتى انتهى إلى مستند « سيف الدولة » ، وزاحمه فيه حتى أخرجه عنه .

وكان على رأس « سيف الدولة » ممالك ، وله معهم لسان خاص يسارهم به ، قل أن يعرفه أحد . فقال لهم بذلك اللسان :

إن هذا الشيخ قد أساء الأدب ، وإني سأثله عن أشياء ، إن لم يوف بها فأخرجوا به .
فقال له « أبو نصر » بذلك اللسان :

أيها الأمير اصبر ، فإن الأمور بعواقبها .

فعجب « سيف الدولة » منه ، وقال له :

أتحسن هذا اللسان ؟

فقال : أحسن أكثر من سبعين لسانا .

فعظم عنده ، ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن . فلم يزل كلامه يعلو
وكلامهم يسفل حتى صمت الكل ، وبقى يتكلم وحده . ثم أخذوا يكتبون ما يقوله . فصرقهم

« سيف الدولة » ونحلا به . فقال له :

هل لك في أن تأكل ؟

فقال : لا .

فهل تشرب ؟

فقال : لا .

فهل تسمع ؟

فقال : نعم .

فأمر « سيف الدولة » بإحضار القيان ، فحضر كل ماهر - في هذه الصناعة - بأنواع
الملاهي . فلم يحرك أحد منهم آله إلا وعابه « أبو نصر » وقال له أخطأت . فقال له
« سيف الدولة » :

وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟

فقال : نعم .

ثم أخرج من وسطه خريطة ، ففتحتها ، وأخرج منها عيداناً وركبها ، ثم لعب بها . فضحك
منها كل من كان في المجلس !

ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها ، فبكي كل من كان في المجلس !
ثم فكها وركبها وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً آخر ، فنام كل من في المجلس ، حتى
البواب ، فتركهم نياماً وخرج !!! .

ويعقب الشيخ « مصطفى عبد الرازق » على هذه القصة فيقول :

ولئن كانت هذه الحكاية أدنى إلى الأساطير منها إلى التاريخ ، فهي تشبه أن تكون غلوًا مجاوزًا ، لا اختراعًا صرفًا .

نمط حياته :

والمرجمون لحياة « الفارابي » ، مجمعون على أنه : كان يعيش معيشة الزاهدين في العالم . وكان يميل إلى العزلة والتأمل .

ويعصف الشيخ « مصطفى عبدالرازق » نمط حياته فيقول :
« وقد عاش « الفارابي » عيشة الزهاد حياته كلها ، فلم يقتن مالا . ولا اتخذ صاحبة ولا ولدًا !!!

وكان يستطيع أن يستمتع برفه العيش ، خصوصاً في شبخوته أيام استظلاله بظل الملك الجواد : « سيف الدولة بن حمدان » . لكنه : لم يتناول من « سيف الدولة » إلا أربعة دراهم فضة في اليوم ، يخرجها فيما يحتاجه من ضرورة العيش . وهو : الذي اقتصر عليها لقناعته . ولو شاء زيادة لوجد مزيداً^(١٦) .

ويعصفه « ابن خلكان » بأنه ، كان يعيش عيشة قدامى الفلاسفة .

ويقول « ابن خلكان » أيضاً :

« وكان مدة مقامه بدمشق : لا يكون ، غالباً ، إلا عند مجتمع ماء أو مشبك رياض ، ويؤلف هناك كتبه ، ويتناوبه المشتغلون عليه » .

ويقول صاحب كتاب « مفتاح السعادة » .

« وكان منفرداً بنفسه ، لا يكون إلا عند مجتمع ماء أو مشبك رياض ، ويؤلف كتبه هناك ، ويعقب « الشيخ مصطفى عبدالرازق » على أقوال المؤرخين لحياة « الفارابي » فيقول :

« وتلك حياة فيلسوف زاهد وموسيقى شاعر » .

وقد تحدث كثيرون عن نزعة « الفارابي » الزهدية ، والصوفية ، سواء أكان ذلك في حياته الشخصية ، أم في مذهبه الفلسفي .

ويحدثنا ، «كاراده فو» عن هذه النزعة الفارابية ، وعن الفرق بينها وبين موقف «ابن سينا» من التصوف ، فيقول :

«التصوف لا يظهر في مذهب «ابن سينا» ، إلا في آخره كنتاج يتوجه ، وهو جزء منفصل تمام الانفصال عما عداه من أجزاء مذهبه . وقد عالج بهمارة فائقة ، على أنه فصل من فصول فلسفته التي كان عليه أن ييسطها من جهة موضوعية بحتة .

والأمر على نقض ذلك عند «الفارابي» :

فالتصوف : يتخلل جميع مذهبه ، وعبارات المتصوفة : شائعة ، تقريباً في كل أقواله . وكأنما التصوف عنده : ليس نظرية من النظريات ، وإنما هو : حالة ذاتية^(٣) .

ثقافته وكتبه :

قال القاضي صاعد في كتاب التعريف بطبقات الأمم :

«إن «الفارابي» أخذ صناعة المنطق عن «يوحنا بن حيلان» المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر ، فبذ جميع أهل الإسلام فيها ، وأربنى عليهم في التحقق بها ، فشرح غامضها ، وكشف سرها ، وقرب تناولها ، وجمع ما يحتاج إليه منها ، في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة ، فنبه على ما أغفله «الكندي» وغيره من صناعة التحليل ، وأنحاء التعاليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف تصرف صورة القياس في كل ما دق منها ، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية ، والنهاية الفاصلة .

ثم له ، بعد هذا ، كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه ، ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، لا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به ، وتقدير النظر فيه . وله كتاب في أغراض فلسفة «أفلاطون» ، «وأرسطوطاليس» ، يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة ، والتحقق بفنون الحكمة ، وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر ، وتعرف وجه الطلب ، اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً .

وبين : كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً فشيئاً .

ثم بدأ بفلسفة «أفلاطون» ، فعرف بغرضه منها ، وسمى تأليفه فيها ، ثم أتبع ذلك بفلسفة

(٣) دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - مادة : أبونصر الفارابي .

«أرسطو طاليس»، فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته .
ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه المنطقية والطبيعية كتابًا كتابًا ، حتى انتهى به القول - في
النسخة الواصلة إلينا - إلى أول العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه . ولا أعلم كتابًا
أجدى على طالب الفلسفة منه ، فإنه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم . والمعاني المختصة بعلم
علم منها . ولا سبيل إلى فهم معاني «قاطيغورياس»^(٤) . وكيف هي الأوائل الموضوعة لجميع
العلوم ، إلا منه ؟ ثم له . بعد هذا ، في العلم الإلهي ، وفي العلم المادي^(٥) : كتابان لا نظير لهما .
أحدهما : المعروف بالسياسة المدنية ، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة . عرف فيها بمجمل
عظيمة من الإلهي ، على مذهب «أرسطو طاليس» في مبادئ الستة الروحانية ، وكيف يؤخذ
عنها الجواهر الروحانية ، وكيف يؤخذ عنها الجواهر الجسمية ، على ما هي عليه من النظام .
واتصال الحكمة . وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية . وفرق بين الوحي والفلسفة ،
ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة ، واحتياج المدينة إلى السيرة الملكية . والتواميس
النبوية .

وكتب «الفارابي» كثيرة : بلغ بها بعضهم إلى مائة وثمانية وعشرين كتابًا ورسالة . وهي في
كل فن تقريبًا ١ . ثم إنها تنقسم . طبيعيًا ، إلى قسمين :

(أ) قسم : هو شرح ، أو تعليق . أو بيان لآراء «أفلاطون وأرسطو» .

(ب) وقسم : هو تأليف شخصي «للفارابي» . ومن أشهر كتبه مايلي :

١ - رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .

٢ - رسالة في مسائل متفرقة .

٣ - رسالة في إثبات المفارقات .

٤ - رسالة في العقل .

٥ - رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .

٦ - رسالة في جواب مسائل مثل عنها .

٧ - عيون المسائل .

(٤) أي كتاب المقولات .

(٥) أي علم الأخلاق بالنسبة للفرد وللأسرة والمجتمع : أو سياسة الفرد لنفسه ولأسرته وسياسة الرئيس للمجتمع .

- ٨ - إحصاء العلوم .
 - ٩ - ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .
 - ١٠ - تحقيق غرض «أرسططاليس» في كتاب ما بعد الطبيعة .
 - ١١ - مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة .
 - ١٢ - شرح رسالة : «زينون الكبير اليوناني» .
 - ١٣ - التعليقات .
 - ١٤ - كتاب الجمع بين رأيي الحكمين : «أفلاطون وأرسطو» .
 - ١٥ - كتاب تحصيل السعادة .
 - ١٦ - كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .
 - ١٧ - كتاب السياسة المدنية .
 - ١٨ - كتاب الموسيقى الكبير .
 - ١٩ - التنبيه على سبيل السعادة .
 - ٢٠ - فضيلة العلوم والصناعات .
 - ٢١ - الدعاوى القلبية .
- ويقول «كاراده فو» :
- « وكان غرض «الفارابي» ، شأن غيره من فلاسفة مدرسته : أن يحيط بجميع العلوم ، ويظهر أنه : كان رياضياً بارعاً ، وطبيعياً لا بأس به ، وكتب كذلك ، في العلوم الحفية . كما كان ، إلى جانب هذا : موسيقياً متفناً ، ندين له بأهم رسالة عن نظرية الموسيقى الشرقية . وكان يوقع على الرمز ويؤلف الألحان .
- وقد أثارت عبقريته إعجاب «سيف الدولة» ، ولا يزال دراويش المولوية يحفظون أغاني قديمة تنسب إليه^(١) . »

وفياً بعد ستحدث ، في شيء من التفصيل ، عن كتاب : «الجمع بين رأيي الحكمين» .
أما الآن فلا نريد أن نترك هذا المكان قبل أن نذكر حكاية طريفة عن كتاب «للفارابي» .

(١) دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - مادة «أبو نصر الفارابي» .

كان لها أثر كبير على «ابن سينا». وهذه الحكاية يقصها «ابن سينا» نفسه فيقول :
 «قرأت كتاب ما بعد الطبيعة» (لأرسطو) ، فاكنت أفهم ما فيه ، والتيس على غرض
 واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة . وصار لي محفوظاً ، وأنا ، مع ذلك : لا أفهمه ،
 ولا المقصود به . وأيست من نفسي ، وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه .
 وإذا أنا ، في يوم من الأيام ، حضرت وقت العصر في الوراقين^(٧) ، وبيد دلال مجلد ينادى
 عليه ، فعرضه علي ، فرددته رد متبرم ، معتقد ألا فائدة من هذا العلم ، فقال لي :
 اشتر هذا مني فإنه رخيص ، أبيعه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، فاشتريته .
 فإذا هو : كتاب «أبي نصر الفارابي» ، في أغراض كتاب : «ما بعد الطبيعة» .
 ورجعت إلى بيتي وأسعرت قراءته . فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب ، بسبب أنه
 كان لي محفوظاً عن ظهر قلب ، وفرحت بذلك ، وتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء
 شكراً لله تعالى ... »

وفاته :

وفي سنة ٣٣٩ هـ اصطحبه «سيف الدولة» في حملته على دمشق ، فتوفي هناك ، في السنة
 نفسها ، وقد بلغ من العمر ثمانين عاماً ، وصلى عليه «سيف الدولة» ، في نفر خاصته ، ودفن
 بظاهر دمشق خارج الباب الصغير .
 «أما صلاة» ابن حمدان «في بعض خواصه ، على «أبي نصر» ، التي عني المؤرخون
 بتسجيلها . فهي آية مودة وتكريم من «سيف الدولة» لرجل آتاه الله حكمة تتعالى عن عقول العامة
 وقلوبهم^(٨) . »

٣- انجمن المثالي أو المدينة الفاضلة :

الفلسفة والواقع :

ليس هناك - في المنطق السليم - فلسفة واقعية ، وإنما هناك أدب واقعي ، أو وصف
 واقعي .

(٨) فيلسوف العرب . والملم الثاني .

(٧) سوق الكتب .

فالأدب - في قسم من أقسامه - هو وصفي ، يحاول تصوير الواقع في دقة : كدقة آلة التصوير ، أما الفلسفة : فإنها كلها ، مثالية .

ولعل من الأسباب التي جعلت الناس يخطئون في التعبير ، وفي الفكرة ، فيتحدثون عن فلسفة واقعية ، هو : التفرقة القديمة بين نزعة « أفلاطون » ونزعة « أرسطو » . وإطلاقهم على « أفلاطون » : أنه مثالي ، وعلى « أرسطو » أنه واقعي .

وكان سبب هذه التفرقة : هو قول « أفلاطون » بعالم المثل ، وحفزه الهمم إلى استشرافه والتطلع إليه ، وأن يكون سلوك الإنسان في نفسه ، وسلوك الجماعة في نظمها وقوانينها : متمشيًا مع ثمار المعرفة بهذا العالم : عالم المثل .

بينما يتقض « أرسطو » هذه النظرية ، ويعمل - ما استطاع - على هدمها وتقويض دعائها ...

ولكن بما لا شك فيه أن « أرسطو » - مثله في ذلك مثل « أفلاطون » : كان يريد أن يرقى بالمجتمع ، وأن يسموه إلى آفاق : من السعادة ، والخلق ، والسلوك . لا يستمتع بها في واقعه . إنه كان يرسم ، في نظرياته السياسية ، والأخلاقية ، مثلاً علياً ، وأهدافاً سامية لا تمت ، أولاً تكاد تمت ، بصلة إلى الواقع ، إنه مثالي في نظرياته السياسية . وفي مذهبه الأخلاقي . وكل فلسفة إنما هي : محاولة لتغيير الواقع في الآراء وفي السلوك . في المعتقدات وفي الأخلاق ، إنها تصوير لفكرة الفيلسوف عن المثل الأعلى للفرد وللإنسانية . كل فلسفة إذن هي مثالية بهذا الاعتبار .

وإذا كانت الفلسفة في جميع عصورها مثالية - أو يجب أن تكون كذلك - فإن الأذهان تنحرف حيناً تقرب بين كلمة « مثالي » وكلمة « خيالي » أو « وهمي » . ذلك أن المذهب الذي يرسمه الفيلسوف إنما هو : مذهب يؤمن الفيلسوف كل الإيمان بأن من الممكن تحقيقه .

وإذا لم يأخذ الناس به ، فليس ذلك لأن المذهب مستحيل التحقيق ، وإنما : لعوامل أخرى ليست هي المذهب في نفسه .

ومثل الإنسانية بالنسبة للمذاهب الفلاسفة : مثلها بالنسبة للأديان ، ومثلها بالنسبة لكل فكرة : تدعو إلى الخير ، والأخوة والسلام .

ترى الإنسانية بعقلها أن الأديان السماوية ، فى صفاتها الأصلية : تحقق لها السعادة . ولكن الإنسانية تجرى وراء غرائزها فتقع فى الشقاء . وتتجرع الآلام .
وترى الإنسانية بعقلها أن السلام والأخوة يحققان لها أسمى ما تطمح إليه من أمن وتعاون . ولكنها بغرائزها الحيوانية تنغمس فى التغالب ، والاعتصاب ، والأثرة فتجر على نفسها الكوارث والملمات . وما ظلمتهم الفلسفة ، وما ظلمتهم الأديان ، وما ظلمتهم أفكار الخير .. ولكن الناس أنفسهم يظلمون .

مدينة « الفارابى » :

نقول هذا بمناسبة البدء فى الحديث عن مدينة « الفارابى » الفاضلة ، أو عن فكرته عن المجتمع المثالى ، وهى فكرة تعتبر مركز الدائرة فى فلسفته . أو هى فكرة جمعت فلسفته .
ذلك أن « الفارابى » ، فى هذه المدينة ، لا يرسم نظاماً سياسياً فحسب ، وإنما يبين آراء أهل المدينة الفاضلة .

إنه يبين معتقداتهم ، فيما يتعلق بما وراء الطبيعة ، ويرسم أدلتهم على المعتقدات ، إنه يبين معتقدهم فى الله وفى النبوة ، فى المبدأ والمصير ، فى الهدف والغاية .
ويبين نظام سلوكهم ، كأفراد ، ونظام سلوكهم ، كجماعة ، ونظام صلتهم بالرئيس .. ويبين الأساس الذى يبنى عليه السلوك .

ويبين الضلال الذى تنهار فيه المدن : أسبابه وعلة ، ظواهره ومظاهره ، نتائجه وثمراته .
وفى خلال ذلك يتحدث عن الترابط الكونى : سمائه وأرضه .

وعن الترابط الاجتماعى بين الرئيس والمروسين .
ولا عجب بعد ذلك إذا قلنا : إن مدينة « الفارابى » : جمعت - على التقريب فلسفته .

اهتمام « الفارابى » بالمدينة الفاضلة :

وقد اهتم « الفارابى » اهتماماً بالغاً بموضوع المدينة الفاضلة ، فقد ألف فيها كتاباً أسماه : « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، وأهمية هذا الكتاب ترجع إلى ناحيتين :
أما أولاً : فلأنه أحاط بالموضوع من جميع أطرافه ، أى من ناحية الاعتقادات ، ومن ناحية النظام ، ومن ناحية السلوك .

وأما ثانيًا : فلأنه من آخر ما ألف « الفارابي » إذا لم يكن آخر كتاب ألفه ، وهو إذاً يعتبر نصيرًا لرأى « الفارابي » الأخير .

يقول « ابن أبي أصيبعة » : إن « الفارابي » :

« ابتدأ بتأليف كتاب : المدينة الفاضلة ، والمدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المتبدلة ، والمدينة الضالة ببيغداد .

وحمله إلى الشام ، في أواخر سنة ٣٣٠ .

وتممه بدمشق في سنة (٣٣٣) وحرره .

ثم نظر في النسخة بعد التحرير ، فأثبت فيها الأبواب .

ثم سأله بعض الناس : أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه ، فعمل الفصول بمصر سنة ٣٣٧ .

ومن المعروف أن « الفارابي » توفي سنة ٣٣٩ . فكان آخر عهده بهذا الكتاب إذن قبل وفاته بعامين .

على أن « الفارابي » قد ألف في الموضوع نفسه : كتاب : « السياسات المدنية » .

ثم إن كتابيه « تحصيل السعادة » ، و « التنبيه على سبيل السعادة » : إنما هما بيان لبعض جوانب المدينة الفاضلة .

على أنه من الأهمية بمكان : أن نذكر أن كتاب « الفارابي » « الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون وأرسطو » ، الذي يسخر منه الكثيرون^(٩) يعتبر في نظرنا كتابًا حاسمًا في بيان بعض آراء « الفارابي » نفسه .

(٩) يقول : « دى بور » في كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية . ترجمة الدكتور . محمد عبد الحادى أبو ريده : « وقد دعا « الفارابي » إلى رأى ! يبدو اليوم : عجيبًا شافًا . تبرره نزعة فلاسفة المشرق إلى توحيد المذاهب المختلفة : ذلك : هو : أن الفلسفة القديمة يجب أن تكون واحدة - أو على الأقل - بنى ألا يكون هناك تناقض بين قطبيها الكبيرين اللذين يمثلانها . وما : « أرسطو وأفلاطون » . فلهذا يجب ألا يكونا سوى التعبير عن حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين . وعلى هذا يبدو عظماء الفلاسفة من القدماء : كأنهم أنبياء حقيقيون . يلقبون بالأئمة كما يلقب علماء الدين . وتعاليمهم : نوع من الوحي يجب أن تترأى من التناقض والخطأ .

وكتب « الفارابي » في هذا للمنى عدة رسائل : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين « أفلاطون والإله وأرسطوطاليس » . و « أغراض أفلاطون وأرسطو » . وكتاب « التوسط بين أرسطوطاليس وجالينوس » .

ويجب أن نلاحظ أن فيلسوفنا كان يعتقد بصحة نسبة كتاب : « أنولوجيا » إلى أرسطوطاليس . وهو كتاب منحول في الأفلاطونية الجديدة . كتب على نهج تاسوعات أفلوطين .

وقد أدى هذا الخطأ إلى أن يكون « أبونصر » فكرة خاطئة إلى حد بعيد عن مذهب المشائين .

والواقع أن هذا الكتاب مبنى على فكرة سليمة ، وهى أن الحقيقة : لا تختزج ولا تبتدع . وإنما يكشف عنها . وسبيل الكشف عن الحقيقة ليس مقصوراً على شخص معين بالذات . وكل من أخلص فى البحث عنها ، وأمضى عمره فى الكشف عن جوانبها ، فإنه سينتهى إلى ما انتهى إليه من مماثلة فى الإخلاص ؛ وفى الدأب على البحث .
وليس فى الكشف عن الحقيقة إذن شىء شخصى . أو جانب ذاتى ومن الطبيعى ، والأمر كذلك : أن يتفق « أفلاطون وأرسطو » - وقد أخلصا ودأبا على البحث فى النتائج التى وصلا إليها .

الفكرة إذن فى أساسها : سليمة ، وقد حاولتها الأفلاطونية الحديثة من قبل « الفارابى » ، ثم جاء « الفارابى » وحاولها من جديد . ولكنه لم يصاحبه التوفيق فى الجمع بين رأييهما لأنه اعتمد فى تصوير آراء « أرسطو » على كتاب « الربوبية » الذى اعتقد - خلافاً للواقع - أنه « لأرسطو » . بيد أن الطرافة فى كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين : أنه يصور رأى « الفارابى » الشخصى فى المسائل التى عرض لها . فقد انتهى به البحث إلى آراء فى الفلسفة ؛ وآمن بها ، واعتقد : أنها الحق ، فجعلها الأساس ، وفسر كلام « أفلاطون » وكلام « أرسطو » : على ضوءها مع أنها رأيه الشخصى .

وسنعمد فى تصوير آراء « الفارابى » على هذه الكتب جميعها ، وعلى كتابين آخرين لها أهميتها :

أحدهما : « فصوص الحكم » ، وهو كتاب ركز فيه « الفارابى » جملة من آرائه فى أسلوب موجز ، عليه طابع الأسلوب الصوفى .

والثاني : كتاب « عيون المسائل » ، وهو : كتاب جمع فيه « الفارابى » كثيراً من آرائه الفلسفية .

من عوامل الاجتماع الانسانى :

الناس يجتمعون لأن : كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج - فى قوامه . وفى أن يبلغ أفضل كمالاته . إلى أشياء كثيرة . لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده . بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد ، بهذه الحال !!
فلذلك لا يمكن أن ينال الإنسان الكمال . الذى لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية . إلا

باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين . يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه من قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد ، جميع ما يحتاج إليه ، في قوامه . وفي أن يبلغ الكمال .

ولهذا كثرت أشخاص الإنسان ، فحصلوا في المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية^(١٠) .

فنها : الكاملة ، ومنها غير الكاملة .

والكاملة : ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى .

فالعظمى : اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة .

والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة .

والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة .

ويلاحظ الدكتور « على عبد الواحد » : « أن الاجتماع الأول الذى ذكره « الفارابى » .

وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعاً : لم يذكره أحد من قبله ، بل لم يخطر ببال فلاسفة اليونان ... فهؤلاء لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهدتهم ، وهو الدويلات الصغيرة التى تتألف كل دولة منها من مدينة وتوابعها ، أو من بعض مدن وتوابعها . ولعل ذلك يرجع إلى تأثر « الفارابى » بتعاليم دينه ، إذ إن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة الخليفة الذى هو ظل الله فى أرضه^(١١) .

(١٠) آراء أهل المدينة الفاضلة « للفارابى » .

يقول « نصير الدين الطوسى » شارحاً فكرة « ابن سينا » فى هذا الموضوع :

« الإنسان لا يستقل وحده بأمر معاشه .

لأن يحتاج إلى : غذاء . ولباس . ومسكن . وسلاح . لنفسه . ولين يعوله من أولاده الصغار وغيرهم . وكلها صناعية . ولا يمكن أن يرتبها صانع واحد . إلا فى مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة فاقداً إياها . أوتيسر إن أمكن : لكنها تيسر لجماعة يتعاونون . ويتشاركون فى تحصيلها . يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم :

بمعارضة : وهى : أن يعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخر .

ومعاوضة : وهى أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله . بإزاء ما يأخذه منه من عمله . فإذا الإنسان بالطبع : محتاج فى تربيته . إلى اجتماع مؤد إلى إصلاح حاله .

وهو المراد من قولهم : [الإنسان مدنى بطبعه] .

والمدنى فى اصطلاحهم : هو هنا الاجتماع .

(١١) من كتاب : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة . للدكتور « على عبد الواحد » .

وإذا كان « الفارابي » يتحدث عن مجتمع المدينة الفاضلة ، فليس معنى ذلك أن كلامه خاص بالمدينة ، ذلك أن كلامه يصدق على المجتمع الأكبر الذي هو العالم كله . وعلى المجتمع المتوسط الذي هو القطر .

وعلى المجتمع الأصغر الذي هو المدينة ، وما يحيط بها من قرى تابعة لها .
وبما أن أعمال الإنسان : اختيارية . وكان شأن الخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة . وكذلك الشر ، كانت الغاية من الاجتماع : إما الاتجاه إلى الشر ، وإما الاتجاه إلى الخير . والمدينة الفاضلة إنما هي المدينة : « التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة » ، « والاجتماع الذي يتعاون به على نيل السعادة ، هو الاجتماع الفاضل » . والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة ، هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة : إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة » ، والسعادة الحقيقية إذن : إنما هي : هدف الاجتماع الفاضل . وهذه السعادة : إنما تكون ثمرة لمعتقدات . . . ولنظم معينة محددة وسنبتدئ بالحديث عن المعتقدات .

وجود الله :

وأول المعتقدات ، وأهمها ، هو طبعاً ، الاعتقاد في وجود الله . والاعتقاد في وجود الله يبينه « الفارابي » على دليلين :
أما أحدهما ، وهو المشهور عنه . والمعروف به ، فهو : دليل « الوجوب والإمكان » ، وهو الدليل الذي أخذته عنه « ابن سينا » ، واشتهر به الفلاسفة من بعد « الفارابي » .

وأساس هذا الدليل أن الموجودات على ضربين :
أحدهما : إذا اعتبرت ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود .
والثاني : إذا اعتبرت ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود .

ويمكن الوجود هو : ما استوى في أمره الوجود والعدم ، فلا غنى إذن ، لوجوده عن علة ، وهذه العلة : إما أن تكون ممكنة فلا بد لها من علة ، ولا يجوز فيها يتعلق بالأشياء الممكنة : « أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولة ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور . بل لابد من انتهائها إلى شيء

واجب هو الموجود الأول^(١٢) ، وذلك هو الله تعالى^(١٣) .

وأما الدليل الثانى فهو دليل الإلتقان فى صنع هذا العالم والعناية به ، وأن كل شىء من أجزاء العالم وأحواله : موضوع بأوفق المواضع وأتقنها ، على ما تدل عليه كتب التشرىحات ، ومنافع الأعضاء ، وما أشبهها : من الأقوال الطبيعية .

صفات الله :

« والفارابى » ، فيما يتعلق بصفات الله : يذهب إلى التنزيه المطلق ، ويصل فى أمر التنزيه إلى أقصى غايته ، ويحقق المعنى العام الشامل الكلى . فى أوسع معانيه وأبعد أهدافه :

لقول الله تعالى : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) ، ولقوله عز وجل :
(سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ) .

وربما أخذ عليه بعض الناس الإغراق فى التنزيه ، ولكننا لانفهم حقيقة كيف يؤخذ على « الفارابى » ذلك ، أو كيف يمكن أن يوصف « الفارابى » بالإغراق فى أمر أتى به الإسلام ؟

(١٢) عيون المسائل .

(١٣) هذا الدليل : هو أحد الأدلة التى استعملها « ابن سينا » فى إثبات وجود الله : وهو يقول عنه فى الإشارات :

تنبيه : كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره :

فأما : أن يكون بحيث من يجب له الوجود فى نفسه . أو لا يكون .

فإن وجب فهو : الحق بذاته . الواجب الوجود من ذاته . وهو القيوم . وإن لم يجب . لم يجوز أن يقال : إنه ممنوع بذاته . بعد ما فرض موجوداً ، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط . مثل شرط عدم علته . صار ممنوعاً . أو مثل شرط وجود علته ، صار واجباً . وإن لم يقرن بها شرط . لا حصول علة ولا عدمها . بقى له فى ذاته الأمر الثالث . وهو الامكان . فيكون باعتبار ذاته :

الشىء الذى لا يجب ولا يمنع

فكل موجود :

إما واجب الوجود بذاته .

أو ممكن الوجود بذاته .

إشارة : ما حقه فى نفسه الإمكان : فليس يصير موجوداً من ذاته . فإنه ليس وجوده من ذاته . أولى من عدمه . من حيث هو ممكن .

فإن صار أحدهما أولى . فلهضو شىء أو غيبته .

فوجود كل ممكن : هو من غيره .

وينتهى « ابن سينا » بأن هذا الغير إنما يكون واجباً لأن التسلسل باطل .

ومادام « الفارابي » يثبت الله حقيقة موجودة : فإن كل مايقوله بعد ذلك في التنزيه ، لا يمكن أن يؤخذ عليه .

وأول شيء ينفيه الإسلام نفيًا باتًا حاسمًا عن الله : هو المادة ، فالله ليس بمادى ، أعنى : أن المادة لا تدخل لها في ذاته عز وجل ، وذلك أيضًا من أوائل ماينفيه « الفارابي » نفيًا باتًا حاسمًا عن الله ، سبحانه وتعالى :

« ولانه ليس بمادة ، ولامادة له بوجه من الوجوه ، فإنه بجموهه ، عقل بالفعل : لأن المانع للصورة أن تكون عقلا ، وأن تعقل بالفعل : هو المادة التى فيها يوجد الشيء . ففى كان الشيء فى وجوده : غير محتاج إلى مادة . كان ذلك الشيء بجموهه : عقلا بالفعل . وتلك : حال الأول « فهو ، إذن : عقل بالفعل ، وهو ، أيضًا : معقول بجموهه . فإن المانع ، أيضًا للشيء من أن يكون بالفعل معقولا : هو : المادة . وهو معقول ، من جهة ماهو عقل .

لأن الذى هوته ، عقل : ليس محتاج ، فى أن يكون معقولا ، إلى ذات أخرى خارجه عنه تعقله ، بل هو بنفسه : يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته ، عاقلا وعقلا بالفعل . وبأن ذاته تعقله : يصير معقولا بالفعل .

وكذلك لا يحتاج ، فى أن يكون عقلا بالفعل ، وعاقلا بالفعل ، إلى ذات يعقلها ويستفيدا من خارج ، بل يكون عقلا ، وعاقلا : بأن يعقل ذاته ، فإن الذات التى تعقل : هى التى تُعقل . فهل عقل ، من جهة ماهو معقول ، فإنه : عقل . وإنه معقول ، وإنه عاقل : هى كلها : ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم

فإن الإنسان ، مثلا : معقول ، وليس المعقول منه : معقولا بالفعل . بل كان معقولا بالقوة ، ثم صار معقولا بالفعل بعد أن عقله العقل .

فليس ، إذن ، المعقول من الإنسان : هو الذى يعقل ، ولاالعقل منه أبداً هو المعقول ، ولاعقلنا نحن - من جهة ماهو عقل : هو معقول .

ونحن : عاقلون ، لا بأن جوهرنا : عقل ، فإن مانعقل : ليس هو الذى به تجوهرنا . فالأول : ليس كذلك ، بل العقل والعاقل والمعقول فيه : معنى واحد ، وذات واحدة . وجوهر واحد غير منقسم .

وكذلك الحال فى أنه : عالم .

« فإنه ليس محتاج ، في أن يعلم . إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته . ولا في أن يكون معلوماً ، إلى ذات أخرى تعلمه » بل هو : مكتف بجوهره . في أن يعلم ويعلم . وليس علمه بذاته : شيئاً سوى جوهره ، فإنه : يعلم . وإنه معلوم ، وإنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد .

وكذلك ، في أنه : حكيم ، فإن الحكمة : هي : فعل الأشياء بأفضل علم . وأفضل العلم : هو العلم الدائم ، الذي لا يمكن أن يزول . وذلك هو علمه بذاته . ويمضى « الفارابي » في التنزيه إلى أبعد حدوده ، فلا يفرق بين ذات وصفة . ويصل بذلك إلى الأحدية المطلقة أو التنزيه المطلق .

أسماء الله :

أما فيما يتعلق بالأسماء التي ينبغى أن يسمى بها الله سبحانه وتعالى فإنها : « هي التي تدل في الموجودات التي لدينا ، ثم في أفضلها عندنا على الكمال . وعلى فضيلة الوجود . من غير أن يدل شيء من تلك الأسماء فيه هو ، على الكمال والفضيلة . التي جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء في الموجودات التي لدينا وفي أفضلها . بل على الكمال الذي يخصه هو في جوهره .

وأيضاً فإن أنواع الكمالات التي جرت العادة أن يدل عليها بتلك الأسماء الكثيرة : كثيرة . وليس ينبغى أن نظن بأن أنواع كمالاته التي يدل عليها بأسمائه الكثيرة : أنواع كثيرة . ينقسم الأول إليها . ويتجوهر بجمعها . بل ينبغى أن يدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد . ووجود واحد غير منقسم أصلاً » .

إدراكنا لله :

وينتهي « الفارابي » إلى أن الأول ، أى : الله « هو في الغاية من كمال الوجود » ، فكان ينبغى لذلك : أن يكون المعقول منه في نفسنا : على نهاية الكمال أيضاً . ولكننا نجد الأمر : غير ذلك - على حد تعبير « الفارابي » - فما هو السر في عسر تصورنا له ؟

يجيب « الفارابي » عن ذلك بقوله :

ينبغي أن نعلم : أنه ، من جهته : غير معتاص الإدراك . إذ كان في نهاية الكمال . ولكن

لضعف قوى عقولنا نحن . وللاستنها المادة والعلم . يعتاص إدراكه . ويعسر علينا تصوره . ونضعف من أن نقله على ما هو عليه في وجوده .

فإن إفراط كماله يبهنا ، فلا تقوى على تصوره على التمام ، كما أن الضوء : هو أول الميصرات وأكملها وأظهرها ، به يصير سائر الميصرات مبصرة ، وهو السبب في أن صارت الألوان مبصرة . ويجب فيها أن يكون كل ما كان أتم وأكبر . كان إدراك البصر له أتم .

ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك : فإنه كلما كان أكبر . كان إبصارنا له أضعف ، ليس لأجل خفائه ونقصه ، بل هو في نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستارة . ولكن كماله . بما هو نور ، يبر الأبعاد ، فتحار الأبصار عنه كذلك قياس السبب الأول . والعقل الأول ، وعقولنا نحن . ليس نقص معقوله عندنا لنقصانه في نفسه . ولا عسر إدراكنا له لعسره هو في وجوده . لكن لضعف عقولنا نحن عسر تصوره .

إذ كلما قربت جواهرنا منه ، كان تصورنا له أتم وأيقن . وأصدق . وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة . كان تصورنا له أتم . وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلاً بالفعل ، وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المحقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون .

صفة العلم :

ويهمنا ، على الخصوص : أن نتحدث عن رأى « الفارابي » في صفة العلم ، فإن هذه الصفة ؛ قد أثارت خصومة عنيفة ، بين رجال الدين ورجال الفلسفة ، ومن مظاهرها : هذا النزاع على تحديدها الذي حدث بين « الغزالي وابن رشد » .

لقد جعلها الغزالي : من المسائل التي كفر بها الفلاسفة ، إذ يقولون : - حسباً يرى - بعلم الله بالكمالات فحسب . وينكرون علمه بالجزئيات .

أما « ابن رشد » فإنه يخطئ الإمام « الغزالي » في شرحه لآراء الفلاسفة . ويرى : أن الفلاسفة يقولون بعلم الله بالكمالات والجزئيات على السواء . ونريد هنا أن نبين رأى « الفارابي » في هذا الموضوع ؛ مقتبس في ذلك نصوصاً له . ويتضح من ذلك : أن كلام « ابن رشد » أدق في التعبير : عن رأى « الفارابي » ، من كلام الإمام « الغزالي » ، وأن كلام « الغزالي » صادق فيما يتعلق ب« أرسطو » وأتباعه ، ويجوز الفلسفة اليونانية على وجه العموم .

يقول « الفارابي » : إن الباري ، جل جلاله : مدبر جميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنتاه شيء من أجزاء العالم ، على السبيل الذي بيناه في العناية : من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات ، وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله : موضوع بأوفق المواضع وأتقنها ، على ما يدل عليه كتب التشريحات ، ومنافع الأعضاء ، وما أشبهها : من الأقاويل الطبيعية^(١٤) .

ويقول « الفارابي » في كتاب الفصوص : « علمه الأول لذاته ، لا ينقسم ، وعلمه الثاني عن ذاته ، إذا تكرر لم تكن الكثرة في ذاته ، بل بعد ذاته : وما تسقط من ورقة إلا يعلمها . من هناك يجري القلم في اللوح المحفوظ جريانا متناهيا إلى يوم القيامة » .

ويقول في كتاب الفصوص أيضا :
« لحظت الأحادية نفسها فكانت قدرة ، فلحظت القدرة ، فلزم العلم الثاني المشتغل على الكثرة .. » ،

ويقول في كتاب الفصوص أيضا :
كل ما لم يكن فكان ، فله سبب ، ولن يكون العدم سببا لحصوله في الوجود . والسبب إذا لم يكن سببا ثم صار سببا : فلسبب صار سببا .
وينتهي إلى مبدأ تترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها .
فلن نجد في عالم الكون والفساد طبعاً حادثاً ، أو اختياراً حادثاً ، إلا عن سبب ، ويرتق إلى مسبب الأسباب .

ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئا فعلا من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التي ليست باختياره ، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب ، والترتيب يستند إلى التقدير ، والتقدير يستند إلى القضاء ، والقضاء ينبعث عن الأمر ، وكل شيء مقدر .

ونحن هذه الكلمة بقول الدكتور « محمد عبد الهادي أبورية » .
« ومن المعروف أن « أرسطو » ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات ، وهنا يخالفه « الفارابي » مخالفة صريحة ، فيقول :

(١٤) كتاب الجمع بين رأيي الحكمين .

« إن الله هو المدبر لجميع العالم ... ويقرر « الفارابي » هنا . أن الأقاويل الشرعية في ذلك صحيحة ، وعلى غاية السداد ^(١٥) .

خلق العالم :

يقول « الفارابي » في أول سطر من كتاب : « آراء أهل المدينة الفاضلة » :

« الموجود الأول : هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها » اهـ .

وعنه سبحانه وتعالى وجد العالم ، ولكن :

« وجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد يشبه قصودنا . ولا يكون له قصد الأشياء ،

ولا صدور الأشياء عنه على سبيل الطبع ، من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها

وحصولها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه ، لكونه عالمًا بذاته . وأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على

ما يجب أن يكون عليه ، فإذا علمه ، علة لوجود الشيء الذي يعلمه ^(١٦) .

ولكن السؤال الذي ينتج في الأفتدة هو :

إذا كان الله سبحانه ، وتعالى ، واحدًا من كل وجه ، وأحدثه مطلقة ، فكيف يمكن أن

يصدر عنه العالم في كثرته وتنوعه ؟

إن الواحد المطلق لا يصدر عنه الكثير ، فكيف وجد العالم المتكثر عن الله الواحد ؟

رأى « الفارابي » حلا لهذه المشكلة :

إن الله سبحانه ، وتعالى ، صدر عنه - أول ما صدر - العقل الأول . واستنجد « الفارابي »

ببعض الأحاديث ، منها : (أول ما خلق الله العقل ، إلخ) وهو حديث ضعيف .

والعقل الأول ، وإن كان واحدًا ، إلا أن وحدته ليست مطلقة ، إنها ليست كوحدة الله .

عن هذا العقل ، صدر عقل ثان ، هو أقل في أحديته ، من العقل الأول .

(١٥) ورأى « ابن سينا » في هذه المسألة شيء برأى « الفارابي » . يقول « ابن سينا » في كتاب الإشارات .

تذنيب : فالواجب الوجود : يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات . علمًا زمنيًا . حتى يدخل فيه :

والمستقبل .

والماضي

الآن

ميرض . لصفة ذاته . أن تتغير . بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر .

ويجب أن يكون عالمًا بكل شيء . لأن كل شيء لازم له بوسط . أو بغير وسط . يتأدى إليه بعينه قدره . الذي هو : تفصيل

قضائه الأول .

(١٦) عيون المسائل « للفارابي » . طبع « المطبعي » . ص ٦٨ .

واستمرت سلسلة العقول وكل منها ، أقل - في الوحدة - ممن سبق ، وهكذا إلى العقل العاشر .

وكانت وحدته ، بالنسبة إلى العقل الأول - فضلا عن الله : بعيدة وكأن يشبه أن يكون كثرة . وعن هذا العقل العاشر - صدر العالم الأرضي - بما فيه من كثرة وتنوع . هذه العقول : هي الملائكة في لغة الدين .

والعالم كله : سماؤه وأرضه : في رأى « الفارابى » :

١ - ممكن .

٢ - واحد .

إنه : ممكن ، لأنه لا يقوم بنفسه ، ولا يستمر في الوجود لولا علته : فهو قد وجد عن علة ، وهو مستمر في الوجود عن علة .

وهو : حادث ، لأن له بدءا زمانيا .

ومن الخطأ البين الواضح ، بل القبيح المستكره - فيما يرى « الفارابى » - : ظن بعض الناس : أن « أفلاطون » يقول بحديث العالم ، وأن « أرسطو » يقول بقدمه ، ذلك أن « أرسطو » - حسبما يرى « الفارابى » - : مثله كمثله « أفلاطون » في القول بحديث العالم . أما ما جاء في كتاب « أرسطو » المسمى : « السماء والعالم » من أن : « الكل (أى العالم) ليس له بدء زمانى ، وإنما معناه : أن العالم لم يتكون تدريجيا . شيئا فشيئا ، وأولا فأولا ، وجزءا جزءا ، كما يتكون البيت والحيوان ، فتسبق الأجزاء بعضها بعضا بالزمان ... كلا ، وإنما تكون العالم » عن إبداع البارى ، جل جلاله ، إياه دفعة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان . ألم يقل « أرسطو » في كتاب الربوبية ^(١٧) :

إن الهوى أبدعها البارى لا عن شيء . وأنها تجسمت عنه ، وعن إرادته ، ثم ترتبت في مراتبها ؟

ألم يقل أيضا في كتاب « السماء والعالم » ، وفي كتاب « الساع الطيبي » : إنه لا يتأتى . قط : أن يكون في حدوث العالم ، بالبحث والاتفاق والمصادفة ، بدليل النظام البديع المتقن المحكي بين أجزائه ؟ .

(١٧) كان « الفارابى » يعتقد خطأ أن كتاب الربوبية هو من تأليف « أرسطو » .

يتفق « أفلاطون وأرسطو » إذن على أن : « العالم مُبدع من غير شيء » .
 ويوافقها « الفارابى » على ذلك . بل ويتقد أفكار أهل الملل في منطقهم الذى لا يحسم الأمر
 حسماً جازماً : « فقولهم بوجود ما عنه نشأ هذا العالم . لا يدل على أن العالم نشأ عن لا شيء » .
 وهذه القضية أيضاً تخالف الفكرة العامة عن الفلاسفة من أنهم يقولون بأزلية العالم .
 مراتب العقول الإنسانية :
 وإذا كانت العقول السأوية متدرجة في التزول من العقل الأول إلى العقل العاشر . فإن
 العقول الإنسانية البشرية متدرجة صعوداً .

حينما يولد الإنسان يكون عنده « عقل بالقوة » .
 وحينما يأخذ في التعلم . ينشأ عنده ، شيئاً فشيئاً . بواسطة الشعور والإحساس والتجارب .
 عقل يسمى . « العقل بالفعل » .

فإذا ما أجهد الإنسان نفسه في التفكير . وواصل الليل بالنهار في البحث . وتعمق في مسائل
 ما وراء الطبيعة . استشرى إلى الملأ الأعلى . واتصل به فأصبح لديه « العقل المستفاد » وهو عقل
 استفاده من إشراق الملأ الأعلى عليه ، أو بتعبير آخر ، إنه « عقل مستفاد من العقل العاشر
 السأوى » بهذا العقل المستفاد . يعرف الإنسان ما وراء الطبيعة ، والملأ الأعلى . وأسرار الكون ،
 وما يخفى على الآخرين والذين يصلون إلى درجة العقل المستفاد طائفتان من الناس .

١ - الفلاسفة بالبحث وإعمال العقل .

٢ - الأنبياء بالخيالة القوية .

وهو على كل حال أسمى مرحلة يمكن أن يصل إليها بنو البشر .
 هذا مجمل العقائد التى ينبغى أن تسود في المدينة الفاضلة . ولكن هذه المدينة لا تسير بنفسها
 ولا بد لها من رئيس . هذا الرئيس لابد أن توافر فيه صفات معينة فطرية . وأخرى كسبية .

صفات الرئيس :

يقول « الفارابى » عن منصب الرئاسة :
 ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه ، بالطبع ، اثنتا عشرة خصلة قد فطر
 عليها .

أحدها : أن يكون تام الأعضاء سليمها . ومتى هم عضو من أعضائه بعمل يكون به ، أتى عليه بسهولة .

ثم أن يكون . بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له . فليقله بفهمه على ما يقصده القائل . وعلى حسب الأمر في نفسه .

ثم أن يكون جيد الحفظ لما يرضه ولما يراه ، ولما يسمعه ولما يدركه . وفي الجملة لا يكاد ينساه .

ثم أن يكون جيد الفطنة ذكياً . « إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل » .

ثم أن يكون حسن العبارة . يواتيه لسانه على إبانة كل ما يضره إبانة تامة .
ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة . منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤله تعب ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه

ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح . مجتنباً بالطبع ، للعب ، مبهضاً للذات الكائنة عن هذه .

ثم أن يكون محباً للصدق وأهله . مبهضاً للكذب وأهله .
ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة : تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور . وتسمو نفسه . بالطبع ، إلى الأرفع منها .

ثم أن يكون الدرهم والدينار . وسائر أعراض الدنيا : هينة عنده .
ثم أن يكون . بالطبع ، محباً للعدل وأهله . ومبهضاً للنجور والظلم وأهلها . يعطى النصف من أهله ومن غيره .

ثم أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذي يرى . أنه ينبغي أن يفعل .
هذه هي الصفات الفطرية التي يرى « الفارابي » . أنه يجب أن تكون في الرئيس ، واجتماعها من غير شك في إنسان عسر نادر « لذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد . والأهل من الناس » .

على أنه إذا تحققت في إنسان ما : هذه الصفات الفطرية : فلا يستأهل أن يكون رئيساً إلا إذا توافرت فيه شروط مكتسبة : وهذه بطبيعة الحال لا تتوفر إلا بعد كبره .
أحدها : أن يكون حكيماً .

والحكيم عند « الفارابي » : هو الذى يوحى الله عز وجل إليه بتوسط العقل الفعال ؛ هذا العقل الفعال الذى يسميه « الفارابي » « روح القدس » : و « الروح الأمين » .

وثانى الشروط : أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن : والسير التى دبرها الأولون للمدينة . محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتامها .

وثالث الشروط : أن يكون له جودة استنباط فيها لا يحفظ عن السلف فيه شريعة . ويكون فيها يستنبطه فى ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين .

ورابع الشروط : أن يكون له جودة روية ، وقوة استنباط ؛ لما سبيله أن يعرف فى وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التى تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون . ويكون متحريراً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة .

وخامس الشروط : أن يكون له جودة إرشاد بالقول : إلى شرائع الأولين : وإلى التى استنبطت بعدهم مما احتذى فيه حذوهم .

وسادس الشروط : أن يكون له جودة ثبات بيدنه فى مباشرة أعمال الحرب : وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية : الخادعة الرئيسية .

وإذا ما تولى هذا الرئيس منصة الحكم فى المدينة : فإنه يوجهها لا محالة نحو الخير أو نحو السعادة .

المهدف العام للمدينة : والمهدف العام للمدينة وللاجتماع ، على وجه العموم ، إنما ينبغي أن يكون بالسعادة ، والسعادة : كما يكون من عناصرها ، الاعتقاد ، فإنه يكون من عناصرها ؛ الأفعال .

ويوجز « الفارابي » ذلك فيقول :

إنما يبلغ الإنسان السعادة :

« بأفعال ما إرادية ؛ بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال ما محددة مقدرة ، تحصل عن هيات ما ، وملكات ما مقدرة محددة . وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة .

والسعادة هى الخير المطلوب لذاته ؛ وليست تطلب أصلاً ، ولا فى وقت من الأوقات ، لينال بها شئ آخر ، وليس وراءها شئ آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها .

والأفعال التي تنفع في بلوغ السعادة ؛ هي الأفعال الجميلة .
والهيات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال : هي الفضائل .
وهذه خيرات : لا لأجل ذواتها : بل إنما هي خيرات لأجل السعادة :
والأفعال التي تعوق عن السعادة . هي الشرور ، وهي الأفعال القبيحة . والهيات والملكات
التي عنها تكون هذه الأفعال ؛ هي النقائص والذائل والחסائس .

تعريف السعادة ؟

ولكن ما هي السعادة ؟

إن السعادة فيما يرى « الفارابي » هي : أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث
لا تحتاج في قوامها إلى مادة ؛ وذلك أن تصير في جملة الأشياء البرية عن الأجسام : في جملة
الحواهر المفارقة للمواد : وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً ؛ إلا أن رتبها تكون دون رتبة العقل
الفعال .

تقدير « الفارابي » :

ونتهى من هذه الدراسة عن « الفارابي » بذكر رأى « ابن طفيل » عنه . ورأى
« ابن طفيل » له قيمته الكبرى باعتباره صادراً عن فيلسوف .

يقول « ابن طفيل » :

وأما ما وصل إلينا من كتب « أبي نصر » : فأكثرها في المنطق .
وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك فقد أثبت في كتاب « الملة الفاضلة » بقاء
النفس الشريرة بعد الموت : في الآم لا نهاية لها . بقاء لا نهاية له .

ثم صرح في السياسة المدنية : بأنها منحلة وصائرة إلى العدم : وأنه لا بقاء إلا للنفس
الكاملة : ثم وصف في كتاب الأخلاق : شيئاً من أمر السعادة الإنسانية . وأنها إنما تكون في هذه
الحياة التي في هذه الدار . ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه ؛ وكل ما يذكر غير هذا . فهو
هذيان وخرافات عجائز .

فهذا قد أبأس الخلق جميعاً . من رحمة الله تعالى .

وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة ؛ إذ جعل مصير الكل إلى العدم .
وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر .

هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة ، وأنها ، بزعمه ؛ للقوة الخيالية خاصة .
وتفضيله الفلسفة عليها ... إلى أشياء ليس بتا حاجة إلى إيرادها .

الفصل الثالث عشر

الشيخ الرئيس ابن سينا

جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ؛ أو أن يطلع عليه إلا واحد بعد واحد .
ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ، ضحكة للمغفل ؛ وعبرة للمحصل ؛ فن سمعه
فاشماز عنه ؛ فليتهم نفسه ؛ لعلها لا تناسبه ؛ وكل ميسر لما خلق له .

« ابن سينا »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم إنا نسألك الهداية والتوفيق . وبعد فإن « ابن سينا »^(١) قد احتل في الأدب العالمي -

(١) حياة « ابن سينا » بقلمه .. إلى أن اتصل به تلميذه « الجوزجاني » .. ثم بقلم « الجوزجاني » في شيء من الاختصار ، نقلًا عن « ابن أبي أصيبعة » ، و« القفطي » ، وغيرهما .
قال الشيخ الرئيس :

إن أبي كان رجلاً من أهل بلخ ، وانتقل منها إلى بخارى ؛ في أيام « نوح بن منصور » ، واشتغل بالتصوف ، وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها : « خرمين » ، من ضياع بخارى ، وهي من أمهات القرى . وبقرية قرية يقال لها : « أفشنة » . وتزوج والدي منها بوالدي ، وقطن بها وسكن ، وولدت منها بها ، ثم ولد أخي . ثم انتقلنا إلى بخارى ، وأحضرت معلم القرآن ، ومعلم الأدب ، وأكملت العشر من العمر ، وقد أتيت على القرآن ، وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضي مني العجب .

وكان أبي ممن أجاب داعي المصيرين ، وبعد من الإسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل ، على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم وكذلك أخي . وكانوا ربما تذكروا بينهم وأنا أسمعهم ، وأدرك ما يقولونه ، ولا تقبله نفسي . وابتدءوا يدعونني أيضًا إليه ، ويجرون على ألسنتهم : ذكر الفلسفة ، والهندسة ، وحساب الهند . وأخذ والدي يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند ، حتى أتعلمه منه .

ثم جاء إلى بخارى « أبو عبد الله النائي » ، وكان يدعى المتكلسف ، وأنزله أبي دارنا ، رجاء تعلمي منه . وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى « إسماعيل الزاهد » ، وكنت من أجود السالكين ، وقد ألقت طرق المطالبة ، ووجوه الاعتراض على الحبيب ، على الوجه الذي جرت عادة القوم به . ثم بدأت بكتاب : « إيساغوجي » على « النائي » : ولما ذكر لي حد الجنس أنه : هو القول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو : فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله ! ويعجب مني كل العجب ، وحذر والدي من شغلي بغير العلم ، وكان أي مسألة فاهلاً لي أتصورها خيراً منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه ، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة .

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي وأطالع الشروح حتى أحكت علم المنطق ، وكذلك كتاب : « إقليدس » ، فقرأت من أوله خمسة أشكال أوستة عليه ، ثم توليت بنفسي حل بقية الكتاب بأسره . ثم انتقلت إلى « المجسطي » . ولما فرغت من مقدماته ، وانتهيت إلى الأشكال الهندسية ، قال « النائي » : =

= تول قراءتها وحلها بنفسك ، ثم عرضها على لأبين لك صوابه من خطئه . وما كان الرجل يقوم بالكتاب . وأخذت أحل ذلك الكتاب ، فكلم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه ، وأفهمته إياه . ثم فارقني « التاتلي » متوجهاً إلى كركانج . واشتغلت أنا بتخيل الكتب من النصوص والشروح : من الطبيعي والإلهي ، وصارت أبواب العلم تفتتح على .

ثم رغبت في علم الطب ، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه ، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة : فلا جرم أتى برزت فيه في أقل مدة ، حتى بدأ فضلاء الطب يقرءون على علم الطب ! وتمهدت المرضى ، فانفتح على من أبواب المعالجات المكتسبة من التجربة مالا يوصف ! وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه ، وأناظر فيه ، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة !

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً . فأعدت قراءة المنطق ، وجميع أجزاء الفلسفة . وفي هذه المدة ما عمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت في النهار بغيره . وجمعت بين يدي ظهوراً . فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت لها مقدمات قياسية ، وربتها في تلك الظهور . ثم نظرت فيها عساها تنتج ، ورأيت شروط مقدماته ، حتى تحقق لي حقيقة الحق في تلك المسألة . وكلما كنت أتخير في مسألة ، أو لم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس ، ترددت إلى الجامع ، وصلت ، وابتلت إلى مبدع الكل ، حتى فتح لي المغلق وتيسر المعسر ، وكنت أرجع بالليل إلى داري ، وأضع السراج بين يدي ، وأشتغل بالقراءة ، والكتابة ، فها غلبني النوم ، أو شعرت بضعف ، عدلت إلى شرب قلدح من الشراب ريثما تعود إلى قوتي ، ثم أرجع إلى القراءة ، ومها أخذني أدنى نوم : أحلم تلك المسألة بأعيانها ، حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لي وجوها في المنام^(١) . وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزد فيه إلى اليوم ، حتى أحكت علم المنطق الطبيعي والرياضي .

ثم عدلت إلى الإلهي ، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة : كنت لا أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضع ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ! وصار لي محفوظاً ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، ويشت من نفسي ، وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين^(٢) ويبد دلال مجلد ينادي عليه ، ففرضه على ، فرددته رد متبرم ، معتقداً أن لا فائدة في هذا العلم . فقال لي : اشتر مني هذا فإنه رخيص ، أبيعك بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، فاشتريته ، فإذا هو كتاب « لأبي نصر الفارابي » ، في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة . ورجعت إلى بيتي ، وأسرت قراءته ، فانفتح =

(١) وهي حالة يعرفها الدارسون ولا تستغرب في رأى العلم الحديث . لأن الوعي الباطن ينتبه في هذه الحالة . فيتعاون العقلان ، ولا ينفرد العقل الظاهر بالتفكير « عن الشيخ الرئيس « ابن سينا » . « للعقاد » .

(٢) سوق الكتب .

= على في الوقت غراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر القلب . وفرحت بذلك ، وتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى .

وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت « نوح بن منصور » ، واتفق له مرض حار الأطباء فيه ، وكان اسمي اشهر بينهم بالتوفر على القراءة ، فأجروا ذكرى بين يديه وسألوه إحضاري ، فحضرت ، وشاركتم في مداواته ، وتوسمت بخدمته : فسألته يوماً الإذن لي في دخول دار كتبهم ، ومطالعتها ، وقراءة ما فيها من كتب الطب فأذن لي ، فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، في بيت منها كتب العربية ، والشعر ، وفي آخر الفقه ، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد . فطالعت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت إليه منها . ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط . وما كنت رأيته من قبل ، ولا رأيته أيضاً من بعد . فقرأت تلك الكتب ، وعظمت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه . فلما بلغت ثمان عشرة سنة من عمري فرغت من هذه العلوم كلها وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معي أنفج ، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء .

وكان في جوارى رجل يقال له أبو الحسين المروزي . فسألني أن أصنف له كتاباً جامعاً في هذا العلم : فصنفت له المجموع ، وسميته به ، وأتيت فيه على سائر العلوم ، سوى الرياض . ولي إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمري .

وكان في جوارى أيضاً رجل يقال له « أبو بكر البرقي » خوارزمي المولد ، فقيه ، متوحد في الفقه والتفسير والزهد : مائل إلى هذه العلوم ، فسألني شرح الكتب له . فصنفت له كتاب الحاصل والمحصل ، في قريب من عشرين مجلداً . وصنفت له في الأخلاق كتاباً سميت كتاب : البر والإثم . وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده ، فلم يهر أحداً ينتسخ منها .

ثم مات والدي ، وتصرفت في الأحوال ، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان . ودعيتي الضرورة إلى الانتقال عن بخارى والانتقال إلى كركانج . وكان « أبو الحسين السهيلي » المهذب لهذه العلوم بها وزيراً . وقدمت إلى الأمير بها ، وهو « علي بن مأمون » ؛ وكنت على زى الفقهاء إذ ذاك . وأتيتوا لي مشاهرة دارة بكفاية مثل . ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى نسا ، ومنها إلى بارود ، ومنها إلى طوس ، ومنها إلى شقان ومنها إلى سميتقان ، ومنها إلى جاجرم رأس حد خوسان ، ومنها إلى جرجان وكان قصدي « الأمير قابوس » : فاتفق في أثناء هذا أخذ « قابوس » ، وحجسه في بعض القلاع ، وموته هناك ، ثم مضيت إلى دهشان ، ومرضت بها مرضاً صعباً وعدت إلى جرجان فالتفت « أبو عبيد الجوزجاني » بي ، وأنشأت في حالي قصيدة فيها بيت القائل :

لما عظمتم فليس مصر واسمى لما علا ثمني عدمت المشتري

قال : « أبو عبيد الجوزجاني » ، صاحب الشيخ الرئيس . فهذا ما حكى لي الشيخ من لفظه . ومن ها هنا شاهدت أنا من أحواله .

= كان «بجران» رجل يقال له «أبو محمد الشيرازي» يحب هذه العلوم ، وقد اشترى للشيخ دارًا في جواره ، وأنزله بها ، وأنا أختلف إليه كل يوم ، أقرأ «المجسطى» ، وأستملى المنطق : فأملى على المختصر الأوسط في المنطق ، وصنف «لأبي محمد الشيرازي» كتاب المبدأ والمعاد ، وكتاب الأرصاد الكلية ، وصنف هناك كثيرًا كثيرة كأول القانون ، مختصر «المجسطى» ، وكثيرًا من الرسائل :

ثم انتقل إلى الري واتصل بجمدة «مجد الدولة» ، وكان «مجد الدولة» إذ ذاك غلبة السوداء . فاشتغل بمداواته ، وصنف هناك كتاب : المعاد ، وأقام بها إلى أن قصد «شمس الدولة» وعالجه من مرض القولنج حتى شفاه الله ، وغاز من ذلك المجلس بجلع كثيرة ورجع إلى داره بعدما أقام هناك أربعين يومًا بلياليها ، وصار من ندماء الأمير ، حتى تقلد الوزارة له ، ثم اتفق تشويش العسكر عليه ، وإشفاقهم منه على أنفسهم ، فكبسوا داره ، وأخذوه إلى الحبس ، وأغاروا على أسبابه ، وأخذوا جميع ما كان يملكه ، وسألوا الأمير قتله . فامتنع منه . وعدل إلى نفيه عن الدولة ، طلبًا لمرضاتهم ، فتواري في دار الشيخ «أبي سعيد بن دخدوك» أربعين يومًا . فعادوا الأمير «شمس الدولة» القولنج ، وطلب الشيخ ، فحضر مجلسه ، فاعتذر الأمير إليه بكل الإعتذار ، فاشتغل بمعالجته ، وأقام عنده مكرمًا ، مبهلًا وأعيدت الوزارة إليه ثانيًا ، ثم سأله أنا شرح كتب «أرسطوطاليس» ، فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت ، ولكن إن رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم ، فعلت ذلك ، فرضيت به فابتدأ بالطبيعات من كتاب سماه كتاب الشفاء . وكان قد صنف الكتاب الأول من القانون . وكان يجمع كل ليلة في داره طلبة العلم ، وكنت أقرأ من الشفاء نوبة ، وكان يقرئ غيري من القانون نوبة .

فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ، وهى مجلس الشراب بالآلات واستمر كذلك إلى أن توفي «شمس الدولة» وتولى ابنه مكانه ، وأبى الفيلسوف أن يتولى الوزارة له ، وكتب «علاء الدولة» سرًا يطلب الانضمام له ، وأقام في دار «أبي غالب المطار» متواربًا ، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء ، فاستحضر «أبا غالب» ، وطلب الكاغد والمهجرة فأحضرهما ، وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءًا على الثمن بخطه رهوس المسائل كلها ، وبنى فيه يومين حتى كتب رهوس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره ، ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه ، وعن ظهر قلبه ، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه وأخذ الكاغد ، فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة ، حتى أتى على جميع الطبيعات ، والإلهيات ما خلا كتابي الحيوان والنبات ، وابتدأ بالمنطق ، وكتب منه جزءًا ، ثم اتهم «تاج الملك» بمكاتبه «على الدولة» وأنكر عليه ذلك ، وحث في طلبه ، فدل عليه بعض أعدائه ، فأخذوه إلى قلعة يقال لها : «فردجان» وأنشأ هناك قصيدة منها :

دخولى بالسيفين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج
ويبقى فيها أربعة أشهر .. ثم أفرج عنه «ابن شمس الدولة» وردّه إلى همدان ، فنزل في «دار العلوى»-

= واشتغل هناك بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء . وكان قد صنف بالقلعة كتاب الهدايات ، ورسالة « حى بن يقظان » ، وكتاب القولنج .. ثم عن الشيخ التوجه إلى أصفهان ، فخرج متنكراً ، وأنا وأخوه وغللمان في زى الصوفية ، إلى أن وصلنا إلى طيران على باب أصفهان ! بعد أن قاسينا شدائد في الطريق ، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير « علاء الدولة » وخواصه ..

وحضر مجلس « علاء الدولة » ، فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذى يستحقه مثله ، ثم رسم الأمير « علاء الدولة » لىالى الجمعات مجلس النظر بين يديه بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم والشيخ من جملتهم ، فما كان يطلق في شىء من العلوم واشتغل في أصفهان بتجميع كتاب الشفاء ، ففرغ من المنطق ، وكانت فترة خصبة في التأليف وتجميع كتب المتقدمين وتهذيبها وإصلاح النجوم المعمول به .

كان من عجائب أمر الشيخ أنى صحبته وخدمته خمساً وعشرين سنة فما رأته وقع له كتاب ينظر فيه على الولاء ، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه ، والمسائل المشككة ، فينظر ما قاله مصنفه فيها فيبتين مرتبته في العلم ، ودرجته في الفهم .

وكان الشيخ جالساً يوماً من الأيام بين يدى الأمير ، « وأبو منصور الجبالى » حاضراً فجرى ، عن اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره ، فالتفت « أبو منصور » إلى الشيخ يقول : إنك فيلسوف وحكيم ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضى كلامك فيها ، فاستنكف الشيخ من هذا الكلام . وتوافر على درس كتب اللغة ثلاث سنين ، واستهدى كتاب تهذيب اللغة من خراسان من تصنيف « أبى منصور الأزهري » فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها ، وأنشأ ثلاثة قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة وكتب ثلاثة كتب .

أحدها على طريقة « ابن العميد » ، والآخر على طريقة « الضائى » ، والآخر على طريقة « صاحب » ، وأمر بتجليدها وإخلاق جلدها . ثم أوعز إلى الأمير ، فعرض تلك المجلدة على « أبى منصور الجبالى » وذكر : إنا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد ، فيجب أن نقرأها ونقول لنا ما فيها ، فنظر إليها « أبو منصور » ، وأشكلك عليه كثير مما فيها ، فقال له الشيخ :

إن ما تجهل من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضع القلاني من كتب اللغة وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة في اللغة ، كان الشيخ قد حفظ تلك الألفاظ منها .. ففطن « أبو منصور » إلى أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذى حمله عليه ما جبه به في ذلك اليوم فاعتذر إليه . ثم صنف الشيخ كتاباً في اللغة سماء لسان العرب ، لم يصنف في اللغة مثله ولم ينقله إلى البياض حتى توفي ، فبقى على مسودته لم يبتد أحد إلى ترتيبه . وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة فيها بآشرة من المالحات عزم على تدوينها في كتاب القانون . وكان قد علقها على أجزاء فضاعت .. من ذلك أنه صدى يوماً ، فتصور أن مادة تريد التزول إلى حجاب رأسه . وأنه لا يأمن ورماً .

شرقيه وغريبه - مكانة لم تتح إلا لأفراد قلائل من العباقرة الأفاذ ، ولقد أثارت شخصيته القوية أحاسيس الناس من مختلف الطبقات فأخذ بعضهم يروى ما يشبه الأساطير عن ذكائه النادر وعن طبه الذى وصل إلى سر الخلود ، وعن سحره الذى يكتبه به سر الغيب ؛ فى حين يتحدث آخرون عن دهائه ومكره ، أو عن ملذاته وأهوائه .

ولقد بذل كثير من العلماء - شرقيين وغربيين - جهوداً كبيرة فى تحقيق مؤلفاته ، ونشرها ، ودراستها وتكوين فكرة صحيحة عن مؤلفها ، وكثرت المقالات والكتب التى تصور حياة « ابن سينا » وآراءه ، وكثر كذلك الجدل بين العلماء فى مدى تأثير « ابن سينا » بغيره من بيئته ، أو من خارج بيئته ، معاصرين كانوا أو متقدمين عليه فى الزمن .

ومع ذلك فإن « ابن سينا » لم ينل تقديرًا عادلاً بعد مماته ، كما لم ينل تقديرًا عادلاً فى أثناء حياته .

أما العامة وأشباههم فقد انحرفوا به إلى زمرة السحرة والمنجمين ، أو الزنادقة والملاحدين ،

= يحصل فيه : فأمر باحضار ثلج كثير ، ودقة ولفه فى خرقه ، وغطى رأسه بها ، وفعل ذلك حتى قوى الموضوع عن قبول تلك المادة ، حتى عوفى .

ومن ذلك أن امرأة مسلولة « بخارزم » . أمرها ألا تتناول شيئاً من الأدوية سوى « الجنجين السكرى » ، حتى تناولت على الأيام مقدار مائة ، وشفيت المرأة .

وكان الشيخ قوى القوى كلها . وكانت قوة الجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب ، وكان كثيراً ما يشغل به فائز فى مزاجه .

ومرض الشيخ ، وكان فى حاجة إلى الراحة ، ولكنه لم يقتر له نشاط فكان يعالج نفسه ويستكس ، إلى أن علم أن قوته قد سقطت ، وأنها لا تقى يدفع المرض ، فاهمل مداواة نفسه ، وأخذ يقول المدبر الذى كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع المعالجة ، ثم نفّض يديه من الدنيا ، واغتسل وتاب ، وتصدق بما معه على الفقراء ، ورد المظالم على من عرفه ، وأعتق ممالিকে ، وجعل يحتم كل ثلاثة أيام خنمة ، ثم مات . وكان موته فى سنة ثمانى وعشرين وأربعمائة ، وقبره تحت السور من جانب القبلة من همدان ، وقيل : إنه نقل إلى أصفهان .

ومن أشهر كتب « ابن سينا » فى الفلسفة كتاب الشفا ، وكتاب النجاة ، وكتاب منطق المشركين ، وكتاب الإشارات ، ومن رسائله فى الفلسفة والحكمة ، « حى ين يقظان » ، وفى إثبات النبوات ، وفى المبدأ والمعاد ، وقصة الطير ..

وفى الطب كتاب القانون .

وكما أنهم انحرفوا « بأبي نواس » فألبسوه شخصية مهرج كذلك انحرفوا « بابن سينا » ، فجعله بعضهم وليًا من كبار الأولياء . تستمد منه النفحات ويتبرك به ويزار ضريحه ، وجعله بعضهم من أئمة السحر أو من كبار الملحدين .

أما الخاصة فقد تضاربت آراؤهم واختلفت ، وعلى رغم تضاربها واختلافها فإنها تكاد تنتهى ، صراحة أو ضمناً ، إلى أن « ابن سينا » كان مجرد شارح أو مقلد لغيره : إنه « أرسطى . أو أفلاطونى ، أو أفلوطينى » أو ... مقلد لمقلد : إنه « فارابى » ... ومن الغريب أنك إذا درست حياة « ابن سينا » وآراءه وجدت لكل دعوى من دعاوى العامة والخاصة سنداً وتأيداً . كانت حياة « ابن سينا » مفعمة بضروب مختلفة من الأحاسيس والانفعالات والعواطف . لقد عاش الحياة بالعرض لا بالطول ، وكانت حياته . كما أرادها عريضة وقصيرة لا طويلة ضيقة . لقد انتشى من الكأس المترعة ، واستمتع بالغيد الأمليد ، وسكرت روحه بتناغم الألحان ، واستمتع بشهوات السمع والبصر ، ولكنه أيضاً لجأ إلى الله مخلصاً ، وابتهل إلى « مبدع الكل » طالباً التوفيق والعون ، وكم شهد المسجد ، وشهده بيته ، مستقبلاً القبلة . متوجهاً إلى الله بقلب سليم ، وكم أكب على القرآن قارئاً ودارساً وشارحاً ، وكم شهد الفقراء متصدقاً عليهم . مداوياً لمرضاهم ، لوجه الله ، لا يريد منهم جزاء ولا شكوراً .

ووصل « ابن سينا » من المجد السياسى إلى مرتبة ليس فوقها إلا الملك ، ولكنه أيضاً أحس الذلة والهوان ، طريداً مستخفياً ، أو بين جدران السجن ، ومنحه الله ذكاً نادراً . فاستغله فى السياسة ، ولكنه استغله خير استغلال فى الناحية العلمية .

لقد كان فى سن السابعة عشرة ممن يشار إليهم بالبنان ، ونجح ، وهو فى هذه السن ، فيما لم ينجح فيه كبار الأطباء ، واستمر نجاحه فى كل ميدان بطرقه إلى أن انتهت به الحياة ، كما يرى القارئ ذلك واضحاً فى حياته التى ذكرناها فى الهامش .

وكان « لابن سينا » أنصار ، وكان له أعداء ، ورفع أنصاره إلى الثريا ، ونزل به أعداؤه إلى أدنى المراتب وأقلها . ولا يزال « ابن سينا » ، برغم مرور العصور ، يجد له المناصرين والمعارضين .

لقد وصل الأمر « بالعروضى السمرقندى » أن يرى أن كل من يعترض على « ابن سينا » فإنه « يخرج نفسه من زمرة أهل العقل ، ويسلكها فى مسالك الجانين ، ويعرضها فى مجمع أهل العته » ، وقد انتقد مرة رجل كتاب القانون « لابن سينا » فلما سمع بذلك « العروضى السمرقندى »

ذهب لرؤية الرجل ، بعد أن قرأ الكتاب ، ثم كتب عن النقد وصاحبه :

« وقد رأيت الرجل والكتاب : أما الرجل فعتوه ، وأما الكتاب ففكره » .

وفي مقابل هذا يقول « ابن الصلاح » عن « ابن سينا » : « لم يكن من علماء الإسلام . بل كان شيطاناً من شياطين الإنس » . ورأى فيمن يدرس مؤلفات « ابن سينا » أن : « من فعل ذلك فقد غدر بدينه ، وتعرض للفتنة العظمى » .

وإذا كان « ابن سينا » قد أثار في الماضي الإعجاب الذي كاد يكون عبادة . والكره الذي كاد يكون كفراً ، فإن أنصاره وخصومه الآن من المعتدلين الذين يهمهم جميعاً الوصول إلى مقطع الحق في أمره .

ومن أجل المساهمة في توضيح الفكرة عن « ابن سينا » ، قت بهذا البحث عن تصوفه ، واعتمدت فيه كل الاعتماد على كتاب : الإشارات . وخاصة على الفصول الثلاثة الأخيرة منه . وقد تعمدت الاعتماد على هذا الكتاب بالذات ، وعلى الفصل التاسع بالذات ، لأن هذا الكتاب يعبر عن رأى « ابن سينا » في دور النضج . وهذه الفصول أوسع مرجع منظم عن تصوف « ابن سينا » . والفصل التاسع يعتبر قتها ، ومن أجل ذلك اقتصرنا عليه .

أما عن قيمة كتاب الإشارات ، فيقول « ابن أبي أصيبعة » : إنه آخر ما صنف « ابن سينا » في الحكمة وأجوده ، وكان يرض به .

ويقول الدكتور « إبراهيم مذكور » : « هذا الكتاب من المؤلفات السنيوية : يتيمة العقد وجوهرته الحليّة ، وثمرة النضوج الكامل ، يمتاز بسمو أسلوبه . وعمق أفكاره ، وتعبيره عن آراء « ابن سينا » الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى^(٣) » . وقد كان « ابن سينا » نفسه يعتز بهذا الكتاب ، ويرى أنه أبان فيه « عن زبدة الحق » . ويوصي الإخوان أن يصونوه عن ليس بأهل له . وبين الشروط التي يجب أن تتوافر في المستأهلين للاطلاع على هذا الكتاب كما سيراه في نهاية هذه الدراسة .

ولقد نال هذا الكتاب شهرة واسعة بين أرجاء العالم ، فقد شرحه الكثيرون من متفلسفي العرب ، من بينهم « ابن كمونة » ، ونصير الدين الطوسي ، والإمام فخر الدين الرازي ، ، ولم يكتف الأمام « الرازي » بشرحه ، بل قام بتهديفه في كتاب سماه لباب الإشارات . ولقد ترجم

الكتاب إلى الفارسية ، وترجمه « ابن العبري » إلى السريانية . وترجمت الفصول التي تعرضنا لها إلى الفرنسية .

والفصول الثلاثة : التي يفتح بها « ابن سينا » الكتاب ، تكون وحدة منسجمة مرتبطة . أنها تتحدث عن موضوع السعادة . يتحدث « ابن سينا » في الجزء الأول منها عن اللذة . من ناحية ماهيتها وأنواعها ، ومن ناحية أسبابها وعوائقها . وينتهي بإثبات اللذة العقلية . وإثبات أنها أسمى لذة ، وكأن (المطلوب بالذات من هذا الخط ^(٤)) إثبات اللذة العقلية ، وكأنه عناها بالبهجة والسعادة التي عنوان الخط بها) .

وليست السعادة الإنسانية شيئاً آخر غير هذه اللذة العقلية . ومن وصل إليها فهو العارف . وإذا كان الجزء الأول « في البهجة والسعادة » ، فالجزء الثاني من البحث . إنما هو : في مقامات العارفين .

ولعلنا نلاحظ أن القسم الأول من الموضوع يستدعي ، بطريق طبيعي ، القسم الثاني . فالسعيد هو « العارف » ، والعارف هو الصوفي ، والعارفين أحوال ، ومقامات ، ودرجات ، فما هي أحوالهم ، وما هي مقاماتهم ؟ وهنا يتحدث « ابن سينا » عن التصوف . حديث الدارس الواعي ، وفي ذلك يقول « الفخر الرازي » .

(هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فإن « ابن سينا » رتب علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه من قبله ، ولا لحقه من بعده) .
وهذا الباب هو الذي ركزنا عليه .

وهؤلاء العارفين : آيات وخوارق تصدر عنهم ، وهذا هو موضوع الخط الثالث .
إنهم يتركون الأكل مدة مديدة ، ويضربون بالغيب ، ويتصرفون في العناصر ... فما هي أسباب ذلك ؟ ما هي « أسرار الآيات » التي تصدر عن العارفين ؟
هذا هو موضوع القسم الثالث من البحث .

قلنا : إن موضوع هذا البحث : هو السعادة . ويمكننا أن نقول أيضاً إن موضوع هذا البحث هو التصوف .

إنه التصوف بحسب ما رسمه « ابن سينا » ، ولكن « ابن سينا » في رسمه له ؛ لم يجد عن طريق

التصوف البحث : تصوف « الجنيد » وغيره من أئمة العارفين ، وليس « لابن سينا » في هذا شيء . من الابتكار من ناحية الموضوع ؛ إذ ليس في التصوف ابتكار من ناحية الموضوع ، ولكن الفضل كل الفضل « لابن سينا » ؛ إنما هو في هذا العرض البارح ؛ هذا العرض الذى لم يسبقه إليه من قبله ، ولا لحقه من بعده ، على حد تعبير « الإمام الرازى » .

نقول ؛ إن التصوف لا يمكن أن يوجد فيه ابتكار ، من ناحية الموضوع ، إنما يمكن أن يوجد فيه انحراف عن الجادة ، ويمكن أن يوجد فيه الخلط في رسم الطريق ، والخطأ في اتباع السنن الصحيح .

ليس هناك إذاً تصوف فلسفى ، وتصوف صوفى ، وإنما هناك فهم صحيح وفهم سقيم لمسائل التصوف ، « وابن سينا » فهم التصوف الصحيح على حقيقته ، وعرضه في قوة وفي براعة . وسواء نظرنا إلى موضوع التصوف ، أو إلى طريقه ، لدى « ابن سينا » : فإننا لا نجد فرقاً ما بينه وبين غيره من الصوفية ، اللهم إلا أنهم وصلوا إلى الدرجات التى حاش حوطها « ابن سينا » ، وعبروا البحر الذى لم يصل « ابن سينا » إلى حافته .

إن « ابن سينا » يعرض التصوف كما فهمه من دراسته للصوفية وأحوالهم ، إنه مسجل لظاهرة رأها في بعض معاصريه ، وسمع عنها كثيراً وقرأ آثار من اختارهم الله للقائه من الصوفية السابقين ، وقرأ عن أحوالهم أيضاً .

ليس له إذن تجديد ، وليس مبتكراً ، وليس صحيحاً ما توجه إليه الكثرة الكثيرة من مؤرخي الفلسفة في العصر الحديث من (أن تصوف « ابن سينا » متميز عن مذاهب الصوفية وأهل السنة من المسلمين : فليس مذهباً يدعو إلى الزهد والانغلاق عن العالم ، بل هو مذهب عقلى ينتهى إلى انتصار الذهن ، وإشراق العقل ، وتزكية النفس ، لتكون مستعدة لتلقى فيض العقل الفعال) . أو من أن « ابن سينا » اعتنق مختلف آراء « الفارابى » الصوفية ، وأن « أخص خصائص النظرية الصوفية التى قال بها « الفارابى » : أنها قائمة على أساس عقلى .

فليس تصوفه بالتصوف الروحى البحث الذى يقوم على محاربة الجسم ، والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس ، وترقى مدارج الكمال ، بل هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل . وطهارة النفس ، في رأيه ، لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب ، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات » .

ليس في التصوف مذاهب مختلفة ، ولا مدارس متنوعة . وإنما هو سنن واحد يخطئه من

ينخطه ، وينهج سبيله من هم ميسرون له ، بل إن أمثال هذه الآراء متناقضة ، فإنه لا شك أن صفاء الذهن ، وإشراق العقل ، وتزكية النفس ، ليس السبيل إليها التخمة ، والانقباس في ضجيج العالم وعجيجه ، وإنما ذلك يستلزم الزهد ، والانصراف كلية إلى قدس الجبوت ، على حد تعبير « ابن سينا » نفسه .

وبما لا شك فيه أيضاً : أن العمل ليس غاية في نفسه ، وليس هدفاً يطلب لذاته بالنسبة للصوفية ، وإنما هو مرحلة ضرورية لا بد منها لبعض الفطر التي للمادة عليها سلطان .
الأعمال البدنية : مرحلة ، ومركزها بالنسبة للتصوف ، هو ما يحدده ، في دقة : « الإمام الرازي » في شرحه للإشارات ، حيث يقول :

« المقصود من الرياضيات البدنية ، حصول الرياضيات القلبية ، وإذا حصل المقصود ، كان الاشتغال بالوسيلة عبثاً ، بل ربما كان عائقاً » .

والواقع أن الصوفية ، ومن فهموا طريقتهم ، يرون أن المرحلة الحاسمة في سبيل الإشراق إنما هي الرياضة الروحية التي يعبر عنها أيضاً بالرياضة القلبية ، أما الأعمال البدنية فإنها ليست بوسيلة صحيحة ، بل ليست بوسيلة قط للإشراق ؛ ذلك هو رأى الصوفية أنفسهم : إنهم يرون أن « أساس هو الرياضة الروحية : ويجب من أجل إقامته ، إزالة كل الأسباب العائقة .
فإذا كان الشخص زاهداً بفطرته ، عازفاً عن ضجيج العالم وصخبه . فليس هناك من رجال التصوف من ينصح به بأعمال بدنية أياً كانت .

أما إذا كان منغمساً في ملذاته وشهواته ، فيجب إزعاجه عنها في قوة حاسمة : لأنها عائقة عن اتخاذ السبل الصحيحة للوصول إلى الحق .

ولم يتحدث « ابن سينا » عن الأعمال البدنية ، لأن المقياس فيها : يختلف باختلاف الطبائع ، فلا يمكن رسمها في تحديد يتناسب مع كل طبقة . وإذا رسمت لا يمكن فرضها كشرط أساسي : ذلك أنه قد لا يحتاج الإنسان قط إلى محاربة الجسم أو تعذيب البدن ، ومع ذلك فإن « ابن سينا » يقول في صراحة :

إن الانصراف إلى البدن وإلى شواغله وعلاقته : صارف للإنسان عن التطلع إلى كماله المناسب ، وإن الانفكاك عن الشواغل شرط في نيل الغبطة العليا .

• • •

بقيت مسألة مهمة ، هي مسألة تأثر « ابن سينا » ، في نظريته الصوفية ، بغيره لقد قال

«ابن سينا» بالاتصال بالملأ الأعلى ، فهل ابتدع نظريته تلك أم قالها متأثراً فيها بغيره ؟ يعزو بعض المؤرخين للفلسفة ، هذه النظرية إلى «أرسطو» ، ولست أدرى حقاً كيف تعزى إلى «أرسطو» نظرية كهذه وهو بطبيعته وبفلسفته بعيد عنها كل البعد ؟ ! إن «أرسطو» : واقعى : يتطلع إلى الأرض ، وهذه النظرية روحية تستشرف إلى السماء . ولعل الأقرب إلى المعقول : أن تعزى هذه النظرية إلى «أفلاطون» أو «أفلوطين» كما زعم كثيرون . ولكننا حقيقة : يأخذنا العجب من أن بعض الناس يحاولون دائماً إيجاد أصل أجنبي للنظريات التي نبتت في البيئة الإسلامية ، ويعملون جاهدين على إيجاد مصدر قديم : يوناني أو فارسي ، أو هندي ، لكل ما هو إسلامي ، ولا أدل على ذلك من هذه النظرية نفسها التي نحن بصدددها .

إن فكرة الاتصال بالملأ الأعلى ، وتلقى المعلومات عن السماء : كانت شائعة ذائعة في جميع أرجاء المملكة الإسلامية . لقد كان يعرفها الرجال والنساء . وكان يعرفها الكبار والصغار . لقد كان الكل يعرف أن رسول الإسلام ﷺ على صلة بالسماء ، وأنه يتلقى المعرفة عن الملأ الأعلى . والقرآن مفعم بأخبار الأنبياء والرسل الذين اتصلوا بالله . وسمعوا كلامه ، وأشرقت نفوسهم بهائه . وفي القرآن قصة العبد الصالح الذي آتاه الله من لدنه علماً . لقد كانت البيئة الإسلامية على سعتها قائمة على تصديق الرسول ﷺ في أخباره بأنه على صلة بالسماء .

أفيعقل بعد هذا أن نعزو فكرة الاتصال ، عند «ابن سينا» ، إلى «أرسطو» أو إلى «أفلوطين» أو إلى «أفلاطون» ؟ اللهم إن هذا تَجَرُّ على الحق لا نرتضيه . والآن سنأخذ ، بعون الله ، فيما نحن بصدد دراسته من اللفظ التاسع ؛ ولعل القارئ يتبين منه ، في وضوح ، أن «ابن سينا» :

١ - كان بعيداً كل البعد عن «أرسطو» ، فيما يتعلق بنظريته عن الاتصال .

٢ - وأنه إذا كان قريباً بعض القرب من «أفلاطون» و«أفلوطين» :

فذلك لأنها عالجا نفس الموضوع الذي تحدث عنه الإسلام في وضوح واضح ، وقامت الدولة الإسلامية على التصديق به ، وهو موضوع الرسالة والوحى ، أو الاتصال بالسماء ، والمعرفة اللدنية .

والله ولى التوفيق .

النمط التاسع : في مقامات العارفين

إجمال وتحليل

١

١١

الناس في هذه الحياة درجات ، ودرجاتهم تتفاوت بحسب مراتبهم في المعرفة . وإذا نظر كثير من الناس نظرة تقدير إلى الثراء أو المجد أو الجاه أو القوة ، فإن نظرتهم هذه سطحية مادية ، هي أقرب إلى نظرة الدهماء منها إلى نظرة الحكماء .

درجة الإنسان في المعرفة إذن : هي التي تحدد منزلته الحقيقية ، وارتفاع منزلته أو انخفاضها إنما يتبع تزوده بحظ وافر من المعرفة ، أو قلة بضاعته منها .

والمعرفة التي نتحدث عنها هنا ، إنما هي المعرفة الصوفية ، ومن تسليح بها يسمى « العارف » ، و« للعارفين مقامات ودرجات يمحسون بها ، وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم ، ولهم أمور خفية فيهم هي : بهجتهم بالحق ، وقد تصدر عنهم بعض الكرامات فيستنكرونها قوم ويستعظمها آخرون » .

وقديما خلط الناس ولا يزالون يخلطون بين الزاهد ، والعابد ، والعارف .

وإذا كان هذا الخلط قد وجد في عهد « ابن سينا » بصورة اقتضته أن يميز بينهم ، فإننا الآن ، في أشد الحاجة إلى هذا التمييز : ذلك أن الصحف والكتب والعامه والمثقفين . لا يكادون يفرقون بين الزاهد ، والعارف ، والعابد .

« وابن سينا » يفرق بينهم تفريقاً دقيقاً ، من ناحية السلوك ، ومن ناحية الهدف ، إنه يرى : إن المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، يخص باسم : « الزاهد » ، وهو في زهده إنما يجري مجرى تاجر يشتري بمتاع الدنيا ، متاع الآخرة ، وإذا كان قد انصرف عن اللذات الحسية ، فهو انصراف المحب المشتوق ، إنه حنون إلى هذه اللذات الحسية ، غافل عما وراءها ، إنه متشبث بهذه اللذات لذات الزور ، وإذا كان قد تركها في دنياه ، فإنما تركها عن كره ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها .

وسيمنحه الله في الآخرة ما وعده من مثوبة .

والمواظب على فعل العبادات : من القيام والصيام ونحوهما : يخص باسم : « العابد » .
والعبادة عند هذا معاملة ما : إنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة ، هي الأجر
والتواب ، إنه يعبد الله لا لذاته ، وإنما ليعث في الآخرة إلى مطعم شهى ، ومشرب هنى ،
ومنكح بهى ، وإذا اطلعت على آماله ومطامحه فلا تجدها تتعدى لذة البطن واللذة الحسية .

وسيمنحه الله في الآخرة ما وعده من أجر ومثوبة .
والمنصرف بفكره إلى الله مستديماً لشروق نور الحق في سره : يخص باسم : « العارف » .
وإذا كان الزاهد قد يكون في الوقت نفسه عابداً ، والعابد زاهداً : فإن العارف : ينطوي
على الزهد والعبادة ، ولكن زهده إنما هو : تنزه عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء .
غير الحق ، وعبادته إنما هي : تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة ، حتى يتجه بكلية إلى الله
لا يعوقه عن ذلك خيال فاسد ، أو وهم ضال ، أو شهوة جامحة ، والعارف - خلافاً للزاهد
والعابد - يريد الحق الأول لا شيء غيره ؛ ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، إنه لا يعبد له هدف آخر
يرجوه من ورائه ، إنه لا يجعل الحق واسطة لأجر يناله ، أو مثوبة يطعم فيها ، إن الحق غايته ،
إنه مبيتهج به ، لقد عرف اللذة الحق ، وولى وجهه سمتها ، فكان من المستبصرين بهداية القدس .
ولقد أنزل الله الدين هداية ورحمة ، فاستفاد منه بعض الناس الأمن والطمأنينة ، واستفاد
منه بعض آخر - زيادة على ذلك - الأجر الجزيل في الحياة الأخرى .

أما العارفون فقد غمرتهم نعمة الله : لقد استفادوا من الدين أمنهم وطمأنينتهم في هذه
الحياة ، ولن يجرمهم الله مثوبته يوم القيامة ، هذا فضلاً عما ينعمون به في حياتهم الدنيا ، وحياتهم
الأخرى من البهجة بالحق ، ومن الاستمتاع بما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على
قلب بشر !!

والعارف لا يصبح عارفاً فجأة ، أو دون مجهود واكتساب ، وإنما لا بد له من السير في طريق
صعب المرتقى .

إن هذا الطريق يبتدئ بما يسميه العارفون : الإرادة . وهي حالة تعترى المؤمن حين يتطلع إلى استشراف الملائ الأعلى والاتصال به .

ومن الإرادة أتت كلمة : مريد ، ولابد للمريد من أن يسلك الطريق ، لابد من الرياضة . والرياضة تهدف إلى ثلاثة أغراض :

الغرض الأول : التتره عما سوى الله ، وذلك بالزهد .

والغرض الثاني : تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة ، وذلك بالعبادة المشفوعة بالفكرة ، والألحان المهدبة ، وبالوعظ الرشيد .

أما الغرض الثالث فإنه : تلطيف السر ، والسر على المشاهدة . ويعين على ذلك الفكر اللطيف ، والعشق العفيف الذى يقوم على كرم الصفات ، لا على سلطان الشهوة .

وحيثما يأخذ المريد فى الرياضة ، ويصل فيها إلى حل يحصل معه على شئ من الاستعداد ؛ بلوح له نور الحق كبرق خاطف يلمع ثم يخبئ . ويتبع المريد بذلك ، فيتشوق إلى هذه البروق قبل أن يحدث ، ويتحسر على انتهائها .

هذه البروق الوامضة اللذيذة هي التي تسمى عند العارفين : «أوقاتا» ، وهي تكثر كلما أمعن الإنسان فى الارتياض ، فإذا توغل فيه لاحت له هذه الأنوار فى غير الارتياض ، وكلما لاحت له أخرجه عن سكينته ، وتبه جلسه إلى ما به . ولكن الرياضة تصل به إلى أن ينقلب له وقته سكينه ، فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً يبتاً .

ويعين فى الرياضة ويتغلغل فيها ، فتصبح هذه الأنوار له متى شاء ، ويتدرج فى الترقى أيضاً ، فلا يتوقف الأمر على مشيئته ، بل كلما لاحظ شيئاً ، لاحظ الحق ، وينصرف دائماً عن عالم الزور إلى عالم الحق ، وتنتهى الرياضة به إلى النيل .

فإذا ما عبر الرياضة صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلا ، وابتهج بالحق ، وفرح بنفسه ، ثم ينتهى بالغية عن نفسه ، فيلاحظ جناب القدس فقط ، وإن لاحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة

وهذا المقام - كما يقول «الرازى» - آخر مقامات السلوك إلى الله ، وأول مقامات الوصول التام إلى الله ؛ وهو الفناء عما سوى الله بالكلية ، والبقاء به بكلية ، وهناك يحق الوصول . ودرجات السلوك إلى الله لا يفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة ، وأن يصير من الواصلين إلى العين ، لا السامعين للأثر .

٣

ثم يأخذ « ابن سينا » في الحديث عن أحكام العارفين . وأسلوبه لا يخلو من جلال أخاذ . إن العارف دائماً : طلق الوجه ، بسام الحيا : ذلك أنه دائماً : فرح بالحق ، بل إنه فرح بكل شيء ، لأنه يرى الحق أينما ولى وجهه ، والناس عنده سواء ، لذلك يحترم الصغير كما يحترم الكبير ، ويهش للخامل كما يهش للنبه .

ولأنه مستبصر بسر الله في القدر ، فهو لا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعثره الرحمة ، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معير ، ثم يقول « ابن سينا » في روعة رائعة :

العارف شجاع ، وكيف لا وهو بم عزل عن تقية الموت ؟ !

وجواد ، وكيف لا وهو بم عزل عن محبة الباطل ! !

وصفاح ، وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها ذلة بشر ؟ !

ونساء للأحقاد ، وكيف لا وذكره مشغول بالحق ؟ !

النمط التاسع : في مقامات العارفين

نصوص وشرحها

(١) - تنبيه : إن للعارفين مقامات ودرجات ، يخصصون بها ، وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها ؛ ونحن نقص عليك ، فإذا قرع سمعك فيها يقرعه ، وسرد عليك فيها تسمعه ، قصة لسلامان وأبسال ، فاعلم أن سلامان : مثل ضرب لك ، وأن أبسال : مثل ضرب لدرجتك في العرفان ، إن كنت من أهله ، ثم حل الرمز إن أظقت .

(٢) العارفون : هم الذين اتصلوا بالله ، إنهم الصوفية ولهم مقامات ودرجات يخصصون بها في هذه الدنيا ليست لغوهم ، إنك تراهم كالأفراد العاديين ، ولكن نفوسهم قد سيطرت على أبدانهم ، حتى كأنها تجردت عنها والتصقت بعالمها : عالم القدس . ولولا العارفين أمور خفية فيهم هي سعادتهم بما يستمتعون به من مشاهدة الملأ الأعلى ، ومن الاستمتاع بمجال الله وجلاله بما يفيضه ، سبحانه ، عليهم من معرفة وحكمة . ولهم أمور ظاهرة عنهم هي الآيات التي تظهر آثارها عنهم ، فتسمى بالمعجزات أو بالكرامات ، وهي أمور يستنكرها الجاهلون بأسرارها ، ويستعظمها من يعرفها ، أما سلامان فهو عند ابن سينا « مثل للنفس الناطقة ، وأبسال مثل للعقل النظري ، وهو درجتا في العرفان » ، وزوجه « القوة البدنية الأمانة للشهوة » تقع في حب أبسال ، فيأبى عليها ، (وهذا الإباء هو انجذاب العقل إلى عاله) فتكيد لإيقاعه بين أحضانها بالاستمانة بأختها (وهي القوة العملية التي تسمى العقل المطيع للعقل النظري) . وتبليسها نفسها بدل أختها (وهذا هو ، تسويل النفس الأمانة) ، ولكن قيل أن تحين الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق ، (هو الخطفة الإلهية التي تستنق في أثناء الاشتغال بالأمور الفانية ، وهي جذبة من جذبات الحق ، فيكشف لعين أبسال حقيقة الأمر الذي أوشك أن يقع فيه ، وينتشله من عالم الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض ^(٥) .

(٥) من كتاب : تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الأستاذ محمد عبدالحادي أبوريدة . ص ١٨٩ .

(١) تنبيه : المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها : يخلص باسم : الزاهد . والمواظب على فعل العبادات : من القيام والصيام ونحوهما : يخلص باسم : العابد . والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره ، يخلص باسم : العارف . وقد يتركب بعض هذه مع بعض .

(٢) تنبيه : الزهد ، عند غير العارف : معاملة ما ، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة ، وعند العارف : تنزه ما عن كل عمل يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما : كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة : هي الأجر والثواب .

وعند العارف : رياضة ما لمعه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ، ليجرها بالتعويد ؛ عن جناب الغرور إلى جناب الحق ؛ فتصير مسالة للسر الباطن ، حينما يستجلى الحق ، لا تنازعه ، فيخلص السر إلى الشروق الساطع . ويصير ذلك ملكة مستقرة ؛ كلما شاء اطلع إلى نور الحق ، غير مزاحم من المهم ؛ بل مع تشييع منها له : فيكون بكيته منخرطاً في سلك القدس .

(١) كثيراً ما يستعمل الناس ألفاظاً ولا يكادون يميزون بينها ، منها : الزاهد ، والعابد ، والعارف . وأراد « ابن سينا » أن يميز بينها . وألفاظه واضحة ، غير أنه يلزم أن ينه على أن الشخص الواحد ، يمكن أن يكون في آن واحد زاهداً عابداً . والعارف : زاهد عابد ، بيد أن الهدف من زهده وعبادته ، يختلف عن هدف الزاهد والعابد ، على ما سيأتي بيانه .

(٢) غاية الزاهد من الامتناع عن طيبات هذا العالم ، أن يمنحه الله في الدار الآخرة طيبات ألد وأمتع ، إنه كتاجر يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة .

وهدف العابد من عبادته الأجر والثواب في الآخرة ، فثله كمثل العامل في الدنيا الذي ينتظر أجره في الآخرة جزاء عمله .

أما العارف فإن زهده إنما هو ، سمو بنفسه عن كل ما يشغله عن الله ، وترفع عن الدنيا ، تلك التي لا تساوي جناح بعوضة ، أما عبادته فإنها رياضة ، الهدف منها ، تطويع قواه الشهوانية والغضبية والمتوهمة والمتخيلة ، بحيث تصبح عازقة عن الدنيا . مسالة للسر الباطن ، فلا تراحمه في حالة المشاهدة ، فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، وتتعود قوى الإنسان على ذلك ، حتى يصبح الأمر لها ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق ، غير مزاحم من القوى ، بل مع تشييع منها له . ويقول « الإمام القشيري » في تفسير السر ، إنه عمل المشاهدة ، كما أن الأرواح عمل للمحبة ، والقلوب عمل للمعارف ، فالسر ، أطلع من الروح ، والروح ، أشرف من القلب .

(١) إشارة : لئلا يمكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه ، إلا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجربان بينها ، ويفرغ كل واحد منها لصاحبه عن مهم ، لوتولاه بنفسه ، لآزدهم على الواحد كثير : وكان مما يتعسر إن أمكن : وجب أن يكون بين الناس : معاملة ، وعدل يحفظه شرع ، يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة ، لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه . ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير : فيوجب معرفة المجازى والشارع ، ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة : ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود ، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير ، حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع ، ثم زيد مستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا ، الأجر الجزيل في الآخرة . ثم زيد للعارفين من مستعملها ، المنفعة التي خصوا بها فيها هم ، مولون وجوههم شرطه . فأنظر إلى الحكمة ثم الرحمة ، ثم النعمة ، تلاحظ جناباً تبهرك عجايبه ، ثم أقم واستقم .

(١) لا يمكن للإنسان أن يستقل وحده بأمر نفسه ، لأنه يحتاج إلى أشياء كثيرة لا يمكن أن يبيتها لنفسه إذا عاش في عزلة - لابد من مشاركة آخرين من بني جنسه يقوم كل واحد منهم بعمل وهذه هي المعارضة ثم يتبادلون الإنتاج وهذه هي : المعاوضة - الإنسان بطبيعته إذا احتاج إلى اجتماع ، وذلك معنى قولهم الإنسان مدني بالطبع والتعاون والمشاركة لا يتأتى إلا بمعاملة ولابد في المعاملة من سنة وعدل ، ولابد للسنّة والعدل من شرع وشارع يقوم بالمحافظة على العدالة . ولو ترك الناس وآراءهم لاختلفوا ولرأى كل منهم أن العدل هو ما يراه عدلاً ، فيضطرب الأمر ، ويختل نظام الاجتماع . لابد من وجود إنسان متميز باستحقاق الطاعة إذن ، واستحقاقه الطاعة لا يكون إلا لخصوصية له ليست لسائر الناس . ولا يتقرر ذلك إلا بآيات تدل على أن ما أقر به من شرع إنما هو من عند ربه . ذلك الشخص هو ، النبي وتلك الآيات :

هي معجزاته . ولا تنتظم الشريعة دون أن تتضمن الثواب للمحسن ، والعقاب للمسيء ، وذلك يتضمن معرفة المجازى ، وهذه المعرفة الضرورية لا تثبت ولا تستقر إلا إذا كان معها سبب حافظ لها . ومن هنا فرضت العبادة المذكورة للمعبود ، وكررت في أوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها ، حتى يستمر التذكير ويؤزل احتمال النسيان ، وبذلك استمرت الدعوة إلى العدل الذي لولاه لما قامت للمجتمعات قائمة . لابد للمجتمع من نبي ، ولا شك أن أفراد المجتمع باتباعهم لشريعة النبي يتألون السلام في الدنيا ، ولكنهم فضلاً عن ذلك يتألون الأجر الجزيل في الآخرة . أما الخواص منهم . وهم العارفون فقد أضيف إلى نفعهم المآجل ، وأجرهم الآجل : الكمال الحقيقي .

فانظر إلى حكمة الله في فرض الشريعة ، وهي بقاء نظام العالم .

وانظر إلى رحمته تعالى ، وتفضله بالأجر الجزيل في الآخرة بعد النفع العظيم في الدنيا ، ثم انظر إلى=

= ما أنعم به على العارفين ، فضلا عن النفع والأجر من الابتهاج والكمال ، فحينئذ يتجلى لك من أفق الجنانب الإلهي ما تبهرك عجايبه .
وإذا عرفت كل هذه الفوائد التي للشرائع ، عرفت أنه لا بد لك من أن تقيم غيرك عليها ، وأن تكون مستقيماً فيها .

وقد شرح « الإمام الطوسي » هذه الإشارة فقال :
أقول لما ذكر في الفصل المتقدم أن الزهد والعبادة إنما يصدران عن غير العارف لاكتساب الأجر والثواب في الآخرة ، أراد أن يشير إلى إثبات الأجر والثواب للمذكورين .
فأثبت النبوة والشرعية ، وما يتعلق بها على طريقة الحكماء ، لأنه متضرع عليها . وإثبات ذلك مبني على قواعد . وتقريرها أن نقول : الإنسان لا يستقل وحده بأمور معاشه ، لأنه يحتاج إلى غذاء ، ولباس ، ومسكن ، وسلاح لنفسه ، ولين يعوله من الأولاد الصغار ، وغيرهم . وكلها صناعية ، لا يمكن أن يرتبها صانع واحد ، إلا في مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة فاعلها إياها ، أويتعسر إن أمكن ، لكنها تيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها . يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك ، فيتم ، بمعارضة : وهي أن يعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخر .

ومعارضة : وهي أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله ؛ بإزاء ما يأخذ منه من عمله . فإذا الإنسان بالطبع محتاج في نميشه إلى اجتماع مؤد إلى صلاح حاله . وهو المراد من قولهم « الإنسان مدني بالطبع » ، والعقد في اصطلاحهم ، هو هذا الاجتماع ، فهذه قاعدة .

(٢) ثم نقول : واجتماع الناس على التعاون لا يتنظم إلا إذا كان بينهم : معاملة ، وعدل ، لأن كل واحد يشتهي ما يحتاج إليه ، ويغضب على من يضره في ذلك ، وتدعوه شهوته وغضبه ، إلى الجور على غيره : فيقع من ذلك ، المهرج ، ويخلل أمر الاجتماع .

أما إذا كان معاملة وعدل متفق عليها ، لم يكن كذلك ، فإذا لا بد منها . والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات غير المحصورة ، إلا إذا كانت لها قوانين كلية ، وهي الشرع .

فإذا لا بد من شريعة ، والشرعية في اللغة مورد الشاربة .

وإنما سمي المصنف المذكور بها لاستواء الجماعه في الانتفاع منه . وهذه مقدمة ثانية :

(٣) ثم نقول :

والشرع لا بد له من واضع يقن تلك القوانين ، ويقررها على الوجه الذي ينبغي ، وهو الشارع .

ثم إن الناس لوتنازعوا في وضع الشرع لوقع المهرج المخلو من . فإذا يجب أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ، لطبيعته الباقون في قبول الشريعة .

= واستحقاق الطاعة إنما يتقرر بآيات تدل على كون الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته .
وهي : إما قولية ، وإما فعلية ، والخواص للقولية أطوع ، والعوام للفعلية أطوع .
ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية : لأن النبوة والإعجاز لا يحصلان من غير دعوة إلى خير . فإذن لابد من
شارع هو نبي ذو معجزة . هذه قاعدة ثالثة .

(٤) ثم إن العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في أمور معاشهم بحسب النوع ، عند
استيلاء الشوق عليهم إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص ، فيقدمون على مخالفة الشرع ، وإذا كان للمطيع
والعاصي ثواب وعقاب أخويان : يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة ، وترك المعصية ، فالشريعة لا تنتظم
بدون ذلك انتظامها به ، فإذن وجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الإله ، القدير على مجازاتهم ،
الجدير بما يبلونه أو يخفونه ، من أفكارهم ، وأقوالهم ، وأفعالهم ، ووجب أن تكون معرفة المجازى والشارع
واجبة على المتمثلين للشريعة ، في الشريعة . والمعرفة العامة قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة ، فوجب أن يكون
معها سبب حافظ لها .

وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتغل عليها إنما يكون عبادة مذكرة للمعبود ، مكررة في أوقات متتالية ،
كالصلاة ، وما يجرى مجراها ، فإذن يجب أن يكون النبي داعياً إلى التصديق بوجود خالق ، قدير ، خبير .
وإلى الإيمان بشارع مبعوث من قبله : صادق ، وإلى الاعتراف بوعد ووعيد أخويين ، وإلى القيام
بعبادات يذكر فيها الخالق بنوع جلاله ، وإلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس في معاملاتهم ، حتى
تستمر بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع . وهذا قاعدة رابعة .

(٥) ثم إن جميع ذلك مقدر في العناية الأولى لاحتياج الخلق إليه ، فهو موجود في جميع الأوقات
والأزمنة وهو المطلوب .

وهو نفع لا يتصور نفع أعم منه : وقد أضيف لممثلي الشرع إلى هذا النفع العظيم الدنيوي : الأجر الجزيل
الأخروي حسبا وعدوه ، وأضيف للمارفين منهم ، إلى النفع العاجل والأجر الآجل ، الكمال الحقيقي المذكور ،
فانظر إلى الحكمة ، وهي بنية النظام على هذا الوجه . ثم إلى الرحمة ، وهي إبقاء الأجر الجزيل ، بعد النفع
العظيم . وإلى النعمة ، وهي الابتهاج الحقيقي المضاف إليهما : تلحظ جنبات مفيض هذه الخيرات ، جنبات تترك
عجائبه : أى تغلبك وتدهشك ، ثم أقم : أى أقم الشرع ، واستقم ، أى في التوجه إلى ذلك الجنب
القدس .

وأما جميع صفات الحق ، فقد فسرناه ، وأما الانتهاء إلى الواحد الحق ، فقد عرفت المراد منه .

(١) إشارة : العارف يريد الحق الأول ، لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، وتعبده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ؛ ولأنها نسبة شريفة إليه ، لا لرغبة أو رهبة ، وإن كانتا ، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه ، هو الداعي ، وفيه المطلوب . ويكون الحق ليس الغاية ، بل الوسيلة إلى شيء غيره ، هو الغاية ، وهو المطلوب دونه .

(٢) إشارة : المستحل توسيط الحق : مرحوم من وجه ، فإنه لم يطعم لذة الهبة به فيستطعمها . إنما معارفته من اللذات المندجة [الناقصة] ؛ فهو حنون إليها ، غافل عما وراءها . وما مثله ، بالقياس إلى العارفين ، إلا مثل الصبيان ، بالقياس إلى المحنكين ؛ فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون ، واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجلد ، إذ ازوروا عنها عاقفين [كارهين] لها عاكفين على غيرها . كذلك من غص النقص بصره ؛ عن مطالعة بهجة الحق ، أعلق كفيه بما يليه من اللذات : لذات الزور ؛ فتركها في الدنيا عن كره ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها : وإنما يعبد الله ويطعمه ليخوله [ليعطيه] في الآخرة شبعة منها . فيبحث إلى مطعم شهى ، ومشرب هنى . ومنكح بهى ؛ وإذا بعثر [كشف] عنه ، فلا مطعم لبصره في أولاه وأخراه ، إلا إلى لذات قبقة وذنبه [لذة البطن واللذة الجنسية] ،

(١) في مثل هذه المعاني تقول رابعة العدوية :

إلهي ، إذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقني بنار جهنم ! وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فأحرمنيها ! وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمي يا إلهي من جمالك الأزلي .

وتقول : ما عبدته خوفاً من ناره ، وحباً لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه . (٢) من عبد الحق ، لا لذاته ، وإنما طمعاً في ثواب ، أو خوفاً من عقاب : فقد جعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره . إن مثل ذلك مرحوم من وجه : ذلك أنه لم يطعم لذة الهبة بالحق فيستطعمها . إن هذا الشخص لم يألف إلا اللذات الناقصة لذات هذا العالم المادي ، فهو حنون إليها غافل ؛ عما وراءها ، وهو بالنسبة إلى العارفين : كصبي ألف اللعب وأنس به ، ينظر إلى أهل الجلد ، فيتعجب من عزوفهم عن طوه ولعبه . إن من عميت بصيرته عن مطالعة بهجة الحق : لا يرى إلا اللذات المادية ، فيعمل على تركها في الدنيا عن كره ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها . وهو يعبد الله ويطعمه لينتجح في الآخرة مالد وطاب : من شهوة البطن ، وشهوة الفرج ، تلك الشهوات التي لا مطعم لبصره في غيرها .

أما من استأثرت بصيرته بالمعرفة ، فإنه يعرف اللذة الحقيقية ، ويؤلى وجهه سمتاً مسترحماً على من عنيت بصيرته ، فكان مع الله تاجراً أو أجيراً . ومع ذلك فهذا التاجر أو الأجير الذي كد وتعب سينال ما يرجوه ويطلبه حسباً وعده الأنبياء عليهم السلام .

والمستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار ، قد عرف اللذة الحق ، وولى وجهه سمتها ، مسترحماً على هذا المأخوذ عن رشدته إلى ضده ، وإن كان ما يتوخاه بكده ، مبذولاً له بحسب وعده .
 (١) إشارة : أول درجات حركات العارفين ، ما يسمونه هم الإرادة . وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني : من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى [الاعتصام بها] ، فيتحرك سره إلى القدس ، لينال من روح الاتصال . فما دامت درجته هذه فهو مريد .

(٢) إشارة : ثم إنه ليجتاز إلى الرياضة . والرياضة : متوجهة إلى ثلاثة أغراض :
 الأول : تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار .

(١) إن العارف لا يكون عارفاً إلا بعد أن يمر بمرحلة طويلة من الجهاد ، وقد أخذ ابن سينا في ذكر درجات هذه المرحلة وتبيين أحوال العارفين في مختلف درجات .

فأولى هذه الدرجات : هي الإرادة . وهي حالة تعترى الشخص الذي آمن وحصل عنده التصديق بوجود الله وبوجود كماله ، سواء أكان هذا التصديق عن يقين برهاني ، أم كان عن إيمان تسكن النفس إليه وتطمئن . وهذه الحالة إنما هي الرغبة القوية في الاعتصام بجبل الله اللتين ، والسير على الصراط المستقيم ، فيتحرك بذلك السر ويتجه إلى الله لينال من روح الاتصال : وهذه الدرجة هي درجة المريد .

(٢) ولابد لهذا المريد من الرياضة . وللرياضة أهداف ثلاثة :

المهدف الأول : إبعاد كل ما يصرف عن الحق وإزالته . وهذا المهدف : يعين على تحقيقه الزهد : زهد للعارفين . وقد سبق تفسيره .

وأما المهدف الثاني من أهداف الرياضة . فهو تطويع النفس الأمانة بالسوء المنمسة في حب الملاذ للنفس المطمئنة ، حتى تنصرف قوى التخيل والتوهم عن الانشغال بالمادة والملاذ بمجاعة للنفس الأمانة ، إلى الاشتغال بالأمور القدسية متناسقة في ذلك مع النفس المطمئنة . وبما يعين على تطويع النفس الأمانة ، للنفس المطمئنة : العبادة المشفوعة بالفكرة ، لا تلك التي يقول الله في حق أصحابها : (فويل للمصلين ، الذين هم عن صلاتهم ساهون) . ويعين على هذا التطويع أيضاً الألحان التناسقة . فلئذا تبعث في النفس التناسق والانسجام وتجعلها أكثر استعداداً لقبول ما لحق به من الكلام .

ويعين على هذا التطويع أيضاً . الكلام الواعظ الصاهر عن متحدث التزم الجادة في أفعاله وفي سمته ، وكان كلامه بعبارة بليغة ونعمة رخيصة .

والمهدف الثالث من أهداف الرياضة إنما هو : تلطيف السر وتهيشه للاتصال ، ويعين على ذلك الفكر اللطيف المعتدل والعشق العفيف ، ذلك الذي تثيره في النفس صفات المعشوق السامية ، لا ذلك الذي تثيره الشهوة .

والثاني : تطويع النفس الأمانة ، للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخييل والوهم ، إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي ، منصرفة عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي .

والثالث : تلطيف السر للتهيئه .

والأول ، يعين عليه الزهد الحقيقي .

والثاني تعين عليه عدة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس ، الموقفة لما لحّن به من الكلام موقع القبول من الأوهام ، ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي ، بعبارة بليغة ، ونغمة رخيمة ، وممت رشيد .

وأما الغرض الثالث : فيعين عليه الفكر اللطيف ، والعشق العفيف ، الذي تأمر فيه شائيل المعشوق ، ليس سلطان الشهوة .

(١) إشارة : ثم إنه إذا بلغت الإرادة والرياضة حدًا ما : عنت له خلطات من إطلاع نور الحق عليه ، للذيذة كأنها بروق تومض إليه ، ثم تحمد عنه : وهو المسمى عندهم أوقانًا . وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد إليه ، ووجد عليه ، ثم إنه لتكثر عليه هذه الفواشي إذا أمعن في الارتياض .

(٢) إشارة : ثم إنه ليتوغل في ذلك ، حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمع شيئًا ، عاج منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره أمرًا ، فغشيه غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء .

(٣) إشارة : ولعله إلى هذا الحد ، تستعل عليه غواشيه ، ويزول هو عن سكيته ، ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره ، فإذا طالت عليه الرياضة لم تستغزه غاشية وهدى للتلبيس فيه .

(١) ويبدأ المرید بحسب أولى المرات بعد أن يحصل على شيء من الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة ، فظهر له الأنوار الإلهية اللذيذة كأنها بروق تلوح ثم تحجب . وهذه اللحظات اللذيذة هي التي تسمى . أوقانًا : والمرید يتشوق إليها قبل حصولها ، ومن إليها بعد انتهائها ، هذه اللوامع تكثر إذا أمعن المرید في الارتياض .

(٢) فإذا ما أكثر ارتياضه واتصل : فإن هذه اللوامع تناح له في غير أوقات الارتياض ، ويصبح يحسب كلما لمع شيئًا انتفى عنه وتركه منصرفًا إلى جناب القدس ، فتلوح له البروق فيكاد يرى الحق في كل شيء .

(٣) والمرید ، حينًا تلوح له هذه البروق تزول عنه سكيته : فينبه جليسه لحالته ، ولكنه باستمراره في الرياضة يصل به الأمر إلى زوال اضطرابه ، وإلى القدرة على كتمان ما به .

(١) إشارة : ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغًا ينقلب له وقته سكونية ، فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيناً ، وتحصل له معارفة مستقرة ، كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها بهجة ، فإذا انقلب عنها ، انقلب حزيناً أسفاً .

(٢) إشارة : ولعله إلى هذا الحد : يظهر عليه ما به : فإذا تغلغل في هذه المعرفة ، قل ظهوره عليه : فكان وهو غائب حاضراً ، وهو ظاعن مقيماً .

(٣) إشارة : ولعله إلى هذا الحد ، إنما تتسنى له هذه المعارقة أحياناً ، ثم يتدرج إلى أن تكون له متى شاء .

(٤) إشارة : ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة ، فلا يتوقف أمره إلى مشيئته ، بل كلها لاحظ غير - وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار - فيسبح له تعريج عن عالم الزور ، إلى عالم الحق ، مستقر به ، ويحتف حول الغافلون :

(٥) إشارة : فإذا عبر الرياضة إلى النيل ، صار سره مرآة مجلوة ، محاذياً بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلا ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ؛ فكان بعد متردداً .

(٦) إشارة : إنه ليغيب عن نفسه ؛ فيلاحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه ، فن

(١) ويعين المرید فی الرياضة . ويتوغل فيها إلى حد بعيد ، فتبلغ به الرياضة درجة ينقلب له وقته فيها سكونية . فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً واضحاً ، ويستمتع بهجة مستقرة كأنها مستمرة ، فإذا ما رجع عنها ، رجع وفي نفسه حسرة وفي قلبه أسف على ما فارقه من سعادة .

(٢) قبل هذا المقام كان الآخذ في الطريق يدعو عليه الابتهاج ، أو يظهر عليه الأسف ، الحسرة ، ولكنه في هذا المقام يقل ظهور ذلك عليه ، حتى أن جلسه لا يشعر باتصاله بجناب الحق أو بغيباه عنه .

(٣) فيها معنى من المقامات : لم يكن اتصاله بالملا الأعلى ، خاصصاً لإزادته ، ولكنه قد تدرج إلى أن وصل الآن إلى أن يتصل متى شاء : إنه وصل إلى تحقيق ما ينصح به أحد العارفين حيناً قال « اركب الحال ، لا تدع الحال يركبك » .

(٤) قال الإمام الرازي في هذه الإشارة .

« قال المحققون من أصحاب الطريقة . ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله بعده فلما ترقوا قالوا . ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله معه ، فلما ترقوا قالوا ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله قبله ، ثم ترقوا حتى ما رأوا شيئاً سوى الله ، وهذه الإشارة الغرض منها : كمال الدرجة الأولى من هذه الدرجات » .

(٥، ٦) يقول « ابن طفيل » فيما يقرب المعنى الموجود في هاتين الإشارةين : « وفي خلال شدة مجاهدته =

حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزيتها . وهناك يحق الوصول .

(١) تنبيه : الالتفات إلى ما تتره عنه شغل ، والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز ، والتبجح بزية الذات ، من حيث هي للذات ، وإن كانت بالحق : تيه . والإقبال بالكلية على الحق : خلاص .

(٢) إشارة : العرفان مبتدئ من : تفریق ونفض ، وترك ورفض ، ممن في جمع ، هو جمع صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق ، منته إلى الواحد ؛ ثم وقوف .

= « مجاهدة حتى ين يظفان » هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته ، فلما كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود . فكان يسوه ذلك ويعلم : أنه شرب في المشاهدة المحضة ، وشركة في الملاحظة .

وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره : السموات والأرض وما بينها وجميع الصور الروحانية والقوى الجسائية وجميع القوى الفارقة للمواد ، وهي الذوات العارقة بالموجود ، وغابت ذاته في جميع الذوات ، وتلاشى الكل وضمحل ، وصار هباء مشوراً ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود .

(١) الاشتغال بتنحية ما دون الحق وأبعاده إنما هو اشتغال بشير الله فهو انصراف عن الله ، والاعتداد بتطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة إنما هو . مظهر من مظاهر العجز . والابتهاج بما يحصل للذات ، من حيث هو للذات : وإن كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه إنما هو ، ابتهاج بشير الله ، وهو لذلك تيه وحيرة وتردد بين الله والذات .

ولكن الاشتغال بالحق والإقبال عليه بالكلية . هو : الخلاص .

(٢) جمع « ابن سينا » في هذه الإشارة جميع مقامات العارفين ، سواء منها ما يتعلق بتزكية النفس ، وهو ما ذكره سابقاً ، في شيء من التفصيل ، أو فيما يتعلق بالنتيجة وهو ما سيذكره في شيء من التفصيل أيضاً فيما بعد ، فهذا الفصل يركز في كلمات ، ما سبق ذكره ، ويشير في كلمات أيضاً إلى ما سأتى . إن درجات التزكية . يمكن أن ترتب في أربع مراتب ، فالسالك إلى الله يتدنى بالفرقة بين ما يشغله عن الله ، وبين ما يمهّد له السبل للتوجه إلى الله : إنها مرحلة تنظيم وتنسيق ، يتلوها نفض لكل ما يشغل عن الله ، كما ينفض الإنسان الغبار عن الثوب الذي يريد أن يحفظ به ناصع البياض .

ولكن السالك إلى الله حيناً يكون بصدد التفریق ، ثم النفض : يكون في الوقت نفسه مشغولاً بذكر الله ، فإذا ما شم رائحة الأنس بالذات العلية ، كان هناك الترك لما يشغله عن الله ، وتلك هي الدرجة الثالثة ، فإذا ما اشتد أنسه بالله كان هناك الرفض . أى الاحتقار ، لا سوى الله تعالى ، وتلك هي المرحلة الرابعة ؛ وبها تم درجات التزكية ، والسالك في أثناء سلوكه ، هذا وعلى الخصوص بعد أن ينتهى من هذه المرحلة ، يتطلع =

= ويسعى في أن يكون ربانيا ، ويعين في ذلك حتى يصبح الحق بصره الذي يبصر به ، وسمعه الذي يسمع به ، ويده التي بها يبطش ، ويصبح بذلك متخلفاً بأخلاق الله ، ولكن نظره لأن متعلق ، بنفسه وبذلك الصفات ، وتعلق نظر العارف بنفسه شوب في المشاهدة المحضة ، وشركة في الملاحظة ، غير أن العارف لا يقف عند ذلك ، بل يستمر في جهاد حتى ينتهي إلى الواحد ، ويتلاشى كل ما عداه « وهناك - كما يقول « الطوسي » - لا يبقى واصف ، ولا موصوف ، ولا سالك ، ولا مسلوك ، ولا عارف ، ولا معروف ، وهو مقام الوقوف » .

وقد شرح الإمام « الفخر الرازي » هذه الإشارة فقال :

لقد وفق المصنف في هذا الفصل حتى جمع في هذه الألفاظ القليلة ، جميع مقامات السالكين إلى الله . واعلم أن السالكين إلى الله تعالى ، لا بد وأن يتكفروا الإعراض عن لذات الدنيا ، وشهواتها ، ولا يزالون في كلفة وتكلف من ذلك ، إلى أن يزول عن قلوبهم حبا ، والميل إليها ، وهو الدرجة الثانية . إلا أن منتهى سعيهم ، وثمرة اجتهدهم الآن ليس إلا محو ما سوى الله عن القلب ، ثم إذا شملوا راحة الأنس بالله ، وابتهجوا بالنظر إلى جمال الله وجلاله ، تركوا الالتفات إلى هذه اللذات الدائرة بقوالهم وقلوبهم ، وهذا هو الدرجة الثالثة .

ثم لا يزال يشتد أنسهم بالرفيق الأعلى ، والكأس الأوفى ، إلى أن يصير الإلتئاذ بما سوى الله تعالى ، مستحقراً عندهم ، في جنب تلك السعادات العالية الرفيعة .

فذلك اللذات التي كانت متروكة قبل ذلك ، تصير مستحقرة مرفوضة ، وهذا هو الدرجة الرابعة . فهذه درجات التخلية : وهي في لسان الحكمة درجات الرياضات السلبية ، وفي لسان محقق الصوفية درجات التخليق بنعوت .

وأما درجات الرياضات الإيجابية المسماة عند المحققين بالتزقي في مدارج الكمال ، فهي التخليق بأخلاق الله ، بقدر الطاقة البشرية ، والمئة الإنسانية ، وذلك أن يصير الإنسان رموقاً عطوفاً ، رقيقاً شفيقاً ، وهذا هو مقام الجمع .

وقد اتفقت كلمة العارفين ، على أن مقامات السالكين إلى الله لا يخلو عن الفرق ، والجمع .

وأما الفرق فبها سوى الله ، وأما الجمع ففي الله .

إلا أن النفس ، مادامت مشغولة باكتساب صفات الجمال ، ونعوت الكمال ، كانت في الفرق بوجه ما ، لأن نظره متعلق بنفسه ، وبذلك الصفات ، وبكيفية اكتسابها ، وذلك مانع من الاستغراق التام . ويحكى أن « المنصور » لقي « حسين بن الخواص » في البادية ، وسأله عن أمره ، فقال : أروض في مقام التوكل .

فقال « الحسين » : إذا أفنيت عمرك في التوكل ففي تصل إلى الله ؟

فأما الجمع التام ، فلا يكون إلا بالوقوف عند باب الأحكام الصمد الحق ، بحيث لا يبقى نظره إلى نفسه =

(١) إشارة : من آثر العرفان للعرفان : فقد قال بالثاني . ومن وجد العرفان : كأنه لا يحده ، بل يحده المعروف به : فقد خاض لجة الوصول .
وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله . آثرنا فيها الاختصار ، فإنها لا يفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال عنها غير الخيال . ومن أحب أن يتعرفها ، فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ، الواصلين إلى العين ، دون السامعين للأثر .
(٢) تنبيه : العارف « هـش » بش ، بسام ، يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير ، وينبسط من الحامل مثل ما ينبسط من التبيه . وكيف لا يبش وهو فرحان بالحق ، وبكل شيء :

= ولا إلى اشتغاله بالله ، ولا إلى استراقه في الله . فيكون هناك الكمال التام ، ولنرجع إلى التفسير .
وأما قوله العرفان مبتدئ من تفریق ، ونقص ، وترك ، ورفض . فاعلم أن هذه الألفاظ الأربعة دالة على المراتب الأربعة التي لخصناها .

وأما قوله : ممن في جمع صفات هي صفات للحق .
فأعلم أن قوله ممن خبر عن العرفان ، كأنه قال : العرفان مبتدئ من كذا ممن في كذا .
وأما جمع صفات الحق ، فقد فسرناه ، وأما الانتهاء إلى الواحد الحق ، فقد عرفت المراد منه .
(١) من يؤثر العرفان للعرفان : فإنه مياه بذاته طالب شيئاً آخر غير المعروف ، إنه لا يهدف إلى الحق مباشرة ، بل يريد مع الحق شيئاً غيره ، أما من كان هدفه من المعرفة إنما هو المعروف ، فإنه ، العارف حقاً وهو الخائف لجة الوصول .

يقول « الإمام الرازي » : وأما قوله : وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبلها ، فاعلم أن المحققين قالوا السفر سفران : سفر إلى الله وهو متناه ، لأنه عبارة عن العبور عما سوى الله ، وإذا كان ما سوى الله متناهياً فالعبور عليه متناه ، وسفر في الله ، وهو غير متناه ، لأن نعوت جلاله وجلاله ، غير متناهية . ولا يزال العبد يترقى من بعضها إلى بعض ، والشيخ إنما تكلم فيما تقدم في منازل السفر إلى الله تعالى ، ثم إنه ، نبهنا على أن منازل السفر في الله ، ليست أقل مما تقدم . « الرازي ص ١٢١ .

وهذه المنازل أو هذه الدرجات لا تشرحها العبارة ، ويقول « ابن الطفيل » في ذلك ، تلك حال تبدو من الغرابة بحيث لا يصفها لسان ، ولا يقوم بها بيان ، لأنها من طور غير طورهما . وعالم غير عالمها .
« ومن رام التعبير عن تلك الحال : فقد رام مستحيلاً ، وهو بمنزلة من يريد أن يتذوق الألوان من حيث هي ألوان ، ويطلب أن يكون الأبيض مثلاً حلوّاً أو حامضاً ، تلك حال لا يمكن للإنسان أن يعرفها دون أن يتدرج في الرياضة ، حتى يصبح من أهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين للعين دون السامعين للأثر ، « فلسفة « ابن الطفيل » ص ٤٣ .

(٢) هذا التنبيه هو من السهولة بحيث لا يحتاج إلى توضيح .

فإنه يرى فيه الحق ! ! وكيف لا يسوى . والجميع عنده سوامية : أهل الرحمة ومن شغلوا بالباطل .

(١) تنبيه : العارف « له أحواله » لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف . فضلا عن سائر الشواغل الخاطلة ، وهى فى أوقات انزعاجه بصره إلى الحق ، إذا تاح حجاب من نفسه . أو من حركة سره ، قبل الوصول . فأما عند الوصول : فإما شغل له بالحق عن كل شئ . وإما سعة للجانيين ، لسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة . فهو أهش خلق الله ببيته .

(٢) تنبيه : العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ، ولا يستويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعثر به الرحمة : فإنه مستبصر بسر الله فى القدر ، وإذا أمر بالمعروف ، أمر يرفق ناصح ، لا بعنف معير . وإذا جسم المعروف فرما غار عليه من غير أهله .

(٣) تنبيه : العارف شجاع ، وكيف لا وهو بمنزل عن تقية الموت ؟ ! وجواد ، وكيف لا وهو بمنزل عن محبة الباطل ؟ ! وصفاح . وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر ! ونساء للأحقاد ، وكيف لا وذكره مشغول بالحق ؟ !

(٤) تنبيه : العارفون قد يختلفون فى الهمم ، بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر . على حسب حكم ما يختلف عندهم من دواعى العير : فرما استوى عند العارف الكشف والترف . بل

(١) للعارف أحوال لا يحتمل فيها الإحساس بأقل شاغل يرد عليه من عالم الحس ، فضلا عن سائر الشواغل الصارقة له عن الاتجاه إلى الحق هذه الأحوال تكون حينما يتجه بصره إلى الحق قبل أن يصل إليه . إنه متلهف على الوصول متطلع إليه ، فإذا ما ظهر فى تلك الآونة مانع من جهة نفسه إذا ورد عليها ما يزيل الاستعداد للوصول ، أو مانع من حركة سره : حينئذ تظهر عليه النفرة الشديدة عن كل ما يصده عن الله . فإما عند وصوله إلى الحق فهو إما مشغول بالحق فقط ، غير شاعر بما عداه ، أو تكون روحه من القوة بحيث تتسع للجانيين فلا تكون الأمور الخارجية حينئذ شاغلة عن الحق ، وكذلك الأمر عند الانصراف فى لباس الكرامة ، فهو أهش خلق الله ببيته .

(٢) « وإذا عظم المعروف ، فرما يسره غيره عليه من غير أهله » ، عن « الطرمسى » ص ١٢٣ .

(٣) هذا التنبيه : هو من الروعة بحيث لا يحتاج إلى شرح .

(٤) يتجه العارفون دائما اتجاهات تتناسب مع ما يتخلج فى قلوبهم من معان تختلف باختلاف العير

والعظات :

فأحيانا يستوى عند العارف شغل العيش وتوفه . بل ربما آثر شغل العيش على توفه ، ويستوى عنده أيضا : فقدان العطر ، أو التعطر ، بل ربما آثر التفل ، وهو المكث بدون طيب . . يستوى كل ذلك عنده عندما =

ربما أثر القشف ؛ وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر . بل أثر التفل : وذلك عندما يكون المايجس بباله استحقار ما خلا الحق . وربما أصغى إلى الزينة . وأحب من كل جنس عقيلته . وكره الخداج والسقط ، وذلك عندما يعتبر عادته من صحة الأحوال الظاهرة . وهو يرتاد البهاء في كل شيء ، لأنه مزية خطوة من العناية الأولى . وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه . وقد يختلف هذا في عارفين . وقد يختلف في عارف بحسب وقتين .

(١) تنبيه : والعارف ربما ذهل فيما يصار إليه ، فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف ، وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ، ولن اجترح بخطيئته . إن لم يعقل التكليف .

(٢) إشارة : جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو أن يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد . ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ، ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل ، فن سمعه فاشمأز عنه ، فليتهم نفسه . لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له . إن البحث العقلي في الإلهيات أمر طبيعي بالنسبة للمفكرين الذين نشأوا في أقاليم لم يوجد فيها كتاب مقدس . من الطبيعي أن يوجد في هذه الأقاليم رجال يحاولون ابتداع مذهب فيما وراء الطبيعة ، ذلك أن الإنسان بفطرته طلبة . وهو يحاول دائماً معرفة العلل والأسباب . ويتشوف إلى رؤية المجهول ، ويتطلع إلى الكشف عن عالم الغيب .

= يكون الحاطر الذي يحول بنفسه استحقار ما خلا الحق ، ولكنه . يميل إلى الزينة ، ويحب من كل جنس درته ، ويكره النقصان وردى المتاع ، فهو يتطلب البهاء في كل شيء لسببين . الأول : أن عناية الله بالشيء الجميل : أمم ، والثاني : أنه يتناسب مع ما عكف عليه بهواه من جهال وجلال قدسى . وقد يختلف هذا في عارفين ، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين .

(١) قد يستغرق العارف استغراقاً تاماً في عالم القدس ، فلا يحس بمكان عالماً الأرضى أوزمانه ، ويفغل عن كل شيء سوى الحق جل وعلا ، وهو في تلك الحالة في حكم من لا يكلف ، وذلك أن التكليف إنما هو خاص بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك أو من يجترح الخطيئة بتركه التكليف إن لم يعقل التكليف بسبب إهماله : كالتائم والغافل .

(٢) يشير ابن سينا في هذه الإشارة أن الطريق إلى الله ، صعب المرتقى ، ولذلك كان الواصولون إليه . هم من التندرة بحيث لا يصل إلى الله إلا واحد بعد واحد ، ولذلك فإن موضوعات هذا الفن ، تثير ضحك المغفل ، بيتا هي : عبرة للفاهم المطلع ، فن سمع ما يقال في هذا الفن فاشمأز عنه ، فليس ذلك لنقص في الفن أو قصور فيه . وإنما هو لنقص في نفس السامع وقصور فيها ، وكل ميسر لما خلق له .

أما في البيئات التي فيها نص مقدس ، يحفظ بنصرته ولا يشك إنسان في صحته . فإنه غير الطبيعي أن ينشأ بحوار هذا النص المعصوم اختراعات ذهنية تتصل بعالم الغيب . ذلك أن ثمرة التفكير الإنساني عرضة للخطأ ، والخطأ في الذات الإلهية أو في الصفات الإلهية أو الخطأ في عالم الغيب على وجه العموم فيه خطورة كبيرة .

الطريق المستقيم إذن هو ألا ينشأ بحوار النص المقدس . اختراع عقلي يتصل بعالم الغيب . تلافياً لما عساه أن يكون في ثمار البحث العقل من أخطاء .

إذن التسليم للنص المقدس هو المبدأ السليم عند ذوى العقول الحكيمة . وقد حدث مرة أن أخذ « سقراط » ورفقاؤه يتحدثون عن خلود النفس ، ويحاولون إقامة الأدلة على ذلك ، فلا يكاد يستقيم لهم الأمر في يقين جازم ، ثم « يسكت » سقراط » ، ويسكت الجميع ، وبعد هنية يقول « سيمياس » : إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع ، أو عسير جداً في هذه الحياة . ولكن من الجنب ، البأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى العقل ، فيجب إما لاستيثاق من الحق . وإما - إن امتنع ذلك - استكشاف الدليل الأقوى والتذرع به في اجتياز الحياة ، كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح من خشب ، مادام لا سبيل لنا إلى مركب آمن وآمن . أعنى إلى وحى إلهي ^(٦) .

المركب الأمتن والأمن في رأى « سيمياس » هو الوحى الإلهي . ومعنى ذلك في وضوح لا لبس فيه : أنه لو كان لدى « سيمياس » . أو لو كان في العهد اليوناني نص مقدس صحيح . لاستسلم إليه الجميع دون نقاش أو جدال .

أما استعمال العقل في عالم الغيب ، فإنه في أغلب الأحيان مخاطرة لقطع البحر على لوح من خشب ، وهيات أن ينجو من يفعل ذلك !!

واستسلم المسلمون الأوائل للنص المقدس . متبعين في ذلك الطريق القويم ومضى الصدر الأول للإسلام دون جدال في العقيدة . ودون محاولة عقلية لاختراع ما وراء الطبيعة . أو بتعبير آخر ، دون محاولة عقلية . لتحديد ما لا يجد وتقييد ما لا يقيد .

وكان أول انحراف منظم قوى عن هذا المبدأ السليم ، هو الطريق الذى سلكه « واصل بن عطاء » ، « وعمرو بن عبيد » ومدرستهما . إنهم لم يعتمدوا انحرافاً . ولا خروجاً عن الطريق

(٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية .

السوى ، وإنما خيل إليهم أن عملهم إنما هو خدمة للإسلام وخدمة للمسلمين ، ولكنهم بعملهم هذا حكموا العقل القابل للخطأ ، في الدين المعصوم ، بل لقد أخذوا في وضع قانون تشريعى يفرض على الله سبحانه وتعالى الفروض :

لقد أخذوا يوجبون عليه ، ويمنعون عليه ، فهو سبحانه - على رأيهم - يجب عليه أن يفعل كذا . : ويجب عليه ألا يفعل كذا ، وحكموا هكذا عقولهم في الدين وفي الله ، ومادام عقل كل إنسان يختلف عن عقل الآخر ، فقد انقسمت المدرسة الاعتزالية إلى مدارس ومذاهب تكاد لا تحصر .

وكانت النتيجة لتحكيم العقل في الدين أن بدأ الافتراق والاختلاف العقدى في البيئة الإسلامية .

لم يستسلم المعتزلة استسلام المؤمن المعترف بعجزه وقصوره تجاه الذات الإلهية كما فعل المصدر الأول ، وإنما وثقوا بعقولهم الثقة المطلقة ، فكان من نتيجة ذلك الشقاق والتفريق .

وحينما بدأ المسلمون في أوائل العصر العباسى يترجمون الثقافات الأجنبية ، فإنهم لم يسيفوا ترجمة الإلهيات والأخلاق ، ذلك أن يقينهم المطلق في نصهم المقدس جعلهم يستينون بكل ما عداها مما يتصل بما وراء الطبيعة أو بالأخلاق . وكان موقفهم ذلك سليماً كل السلامة ، ذلك أن كل فكرة أو كل رأى متصل بما وراء الطبيعة يخالف ما أتى به الوحي ، إما أن يكون خرافة أو ضلالاً عقلياً ، والحياة الحادة لا تسبغ إنفاق الزمن في دراسة خرافات أو أضاليل عقلية . ولكن المأمون ، ومن ورائه المعتزلة ، فعلوا ما امتنع جمهرة المسلمين عن فعله ، فترجموا إلهيات اليونان ، وأخلاق اليونان ، فأصبح بذلك الاختراع العقلى ، أو البحث العقلى ، أو الابتداع العقلى في الدين ، أرسطراطية عقلية ، يجرى وراءها الكثيرون .

ونشأ الفلاسفة ، وأخضع الفلاسفة ، كل شىء لعقولهم ، ولأخذوا يرمعون القواعد وقيمون الأدلة ، ويتعدلون كثيراً أو قليلاً عما فهمه المسلمون عن رسولهم ، وعما استشعروه من الروح العامة للإسلام على وجه العموم .

والواقع أن إقامة ما وراء المادة على العقل ، إنما هو شهوة أو هوى ، ذلك أنه منذ ابتداء العهد اليونانى وهذا النهج من البحث في إخفاق متتابع ، وفي فشل مستمر وفي تناقض ملازم . ورجاله يناقض بعضهم البعض ، ويهدم كل ما بناه الآخرون ، وعلى توالى الزمن تنهار الآراء ، وتنشأ آراء أخر لا تلبث أن تنهار ، وهكذا دواليك .

ومع رؤية كل باحث عقلى لهذه النتائج المنهارة باستمرار ، فإن ذلك لم يقم عظة واعتباراً في نظرهم ، واستمروا على الطريقة العقلية برغم رؤيتهم في وضوح مآل بحوث سابقهم المتباينة . ونشأ « الإمام الغزالي » :

وكان من توفيق الله أن « الإمام الغزالي » منح طبيعة طلعة . ذهناً ثاقباً . وتفكيراً حكيماً ، وأتيحت له تربية دينية سليمة منذ نشأته الأولى ، وأخذ تفكيره يحول في جميع المناحي الدينية ، فلحظ أن اختلاف الخلق في الأديان والملل ، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق بحر عميق غرق فيه الأكثرون ، وما نجا منه إلا الأقلون ، فاقننهم لجة هذا البحر العميق ، وخاض غمرته خوض الجسور ، لاخوض الجبان الحذور ، وتوغل في كل مظلمة . وتهجم على كل مشكلة . وتفحص كل ورطة . وتفحص عن عقيدة كل فرقة . وكان نتيجة ذلك كله أن فقد ثقته في العلم ، ووجد نفسه عاطلاً عن علم يقيني ، فأراد أن يبدأ من البساط ، وأن يجعل أساسه قوياً متيناً ، حتى ينتهي إلى اليقين المطلق فيما يعلم . ولكنه اختبر الثقة في المحسوسات فلم تسمح نفسه بالتسليم باليقين فيها وامتنح الثقة بالعقليات فانهارت العقليات (٧) .

ومرإذن « الإمام الغزالي » بتجربة قاسية ، هي تجربة الشك في الحسيات والعقليات . فاستمر على ذلك شهرين هو فيها على مذهب السفسطة « بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال » (٨) . ثم شفاه الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال . ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف (٩) .

خرج « الإمام الغزالي » من هذه التجربة على نور من ربه ، وعلى بصيرة من أمره ، فحاول ما استطاع أن يرسم الطريق الصحيح للشغوفين بالمعرفة والمتطلعين إلى الهداية والمستشرفين إلى العلم بالملأ الأعلى .

لقد أراد أن يسلك الطريق الذي يرضى اتباعه الله ورسوله . أراد أن يرسمه للحيارى والمتطلعين

(٩) التقذ من الضلال .

(٧) التقذ من الضلال .

(٨) التقذ من الضلال .

إلى الهدى وللشاكين الآملين في اليقين ، وللمسترشدين الذين يريدون أن يستمسكوا بجبل الله المتين .

أراد أن يرسم هذا الطريق بعد تجربة مر بها فرسه ، في ثقة المحرب وفي إحكام الخير . إن الأساس الحادع الذي لا يعدو أن يكون هوة عميقة يتردى فيها الكثيرون ، إنما هو إرادة تشييد ما وراء الطبيعة على العقل ؛ فما العقل بالنسبة إلى ما وراء الطبيعة إلا السراب الحادع الذي غور بكثير من الظامئين إلى معرفة الغيب .

ثم إن هذا الاتجاه خطر على الدين نفسه :

إنه من جانب انصراف عن النص الإلهي إلى العقل .

ومن جانب آخر إقامة مصدر لمعرفة الغيب غير النبوة .

وفي ذلك لا شك صرف للناس عن التأمل في النص المقدس ، كمصدر لمعرفة الإلهيات ،

وفيه كذلك تقليل من شأن النبوة .

وهجم « الإمام الغزالي » ، بكل ما يستطيع ، على هذا المنهج ، ولم يفرق قط عن مهاجمته منذ أن ألفت كتابه القيم « تهافت الفلاسفة » إلى أن انتهت به الحياة .

ولقد كان كتابه هذا محاولة جريئة كل الجراءة ، موفقة كل التوفيق ، وما كان المقصد الأول ، والمهدف الأساسى لمجومه ، هو هدم الآراء في نفسها ، إذ أن بعضها صحيح موافق للدين ، وإنما كان هدف « الإمام الغزالي » هدم النهج العقلي الذي استندت إليه هذه الآراء .

فخلود النفس مثلاً رأى يقول به « الغزالي » ، ويقول به الفلاسفة ، ولكن الإمام حمل معوله وأخذ يهدم بيد قوية المسلك العقلي الذي أثبت به الفلاسفة خلود النفس ، فانهارت أدلتهم وتهافتت ، لقد فعل ذلك مع إيمانه بالخلود .

وهو لم يلتزم في هذا الكتاب « إلا تكدير مذهبهم ، والتغيير في وجوه أدلتهم ، بما يبين تهافتهم ^(١٠) » ومقصوده « تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم ^(١١) » .

ويقول : « أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، إلا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزمامات المختلفة ، فالزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب

(١٠) تهافت الفلاسفة .

(١١) المصدر نفسه .

الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية ، ولا انتفض ذأباً عن مذهب مخصوص ^(١٢) »
ويقول الأستاذ « بلاسيوس » بحق : « إن « الغزالي » حينما سعى كتابه « تهافت الفلاسفة » ،
كان يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة ويريد الوصول إليها . كما يبحث
البعوض عن ضوء النهار ، فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة انخدع به فرمى نفسه عليه ، وتهافت
فيه ، ولكنه يخطئ مخطئاً بأقيسة منطقية خاطئة . فهلك كما يهلك البعوض » .
فكان الغزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا إعمال روية ، فتهاوتوا
وهلكوا الهلاك الأبدي ^(١٣) .

والعرفة عند الفلاسفة العقليين مصدرها إذن العقل ، والعقل وحده ، بيد أن الإمام الغزالي
يرى ، عن تجربة ، أن وراء طور العقل طوراً آخر تفتح فيه عين أخرى يصير بها الغيب ،
وما يكون في المستقبل ، وأموراً أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عند إدراك المعقولات ،
وكعزل قوة الحس عن إدراكات التمييز ^(١٤) ، هناك إذن البصيرة ، وموضوعها الذي يتكشف لها
إنما هو الغيب .

وإذا تساءلنا مع « الإمام الغزالي » عن مراتب المعرفة بالغيب التي هي ، الإيمان ، فإننا نجد
يحدد ثلاث مراتب .

- ١ - المرتبة الأولى : إيمان العوام : وهو إيمان التقليد المخض .
 - ٢ - المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته حسناً يرى الإمام قرينة
من درجة إيمان العوام .
 - ٣ - المرتبة الثالثة : إيمان العارفين ، وهو المشاهد بنور اليقين .
- ولاشأن لنا في حديثنا هذا بالمرتبة الأولى ، أما المرتبة الثانية وهي مرتبة المتكلمين ، وهم
يدعون أنهم أهل الرأي والنظر ، أو أرباب البحث والاستدلال ، فإنهم يشاركون الفلاسفة بهذا
الاعتبار في منهج البحث . والإمام الغزالي يرى أن درجته قرينة من درجة العوام .
وهو من جانب آخر لا يرى في منهج المتكلمين ما يؤدي إلى كشف الحقائق ، إنه يقول حرفياً

(١٢) المصدر نفسه .

(١٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة الدكتور أبوريدة .

(١٤) الملخص ص ١٣٤ .

عن علم الكلام : « وأما منفحة فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه ، وهيئات ، فليس في الكلام وفاة بهذا المطلب الشريف ، ولعل التخطيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف ، وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوى ، ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ماجهولوا ، فاسمع هذا من خير الكلام ثم قلاد بعد حقيقة الخيرة وبعد التغلغل فيه إلى منهى درجة المتكلمين وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم آخر تناسب نوع الكلام ، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود (١٥) .

ويرى في موضع آخر أن المتكلم لا يزيد على العالمى إلا في صناعة الكلام . ولأجله سميت صناعته كلاماً (١٦) .

أما المرتبة العليا فإنها الهدف الأسمى . وهى مقصد الطالبين . ومطمح نظر الصديقين ، إنها مشاهدة روحية ، إنها يقين مطلق . إنها المشاهدة بنور اليقين . ولكن مشاهدة ماذا ؟ ويقين فى ماذا ؟ ما هو موضوع هذه المرتبة ؟ إنه إذا أردنا الإجمال - الغيب .

أما إذا أردنا شيئاً من التفصيل فإنه أمور كثيرة ، كأن يسمع العارف من قبل أسماءها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة ، فتتضح إذ ذاك . وتحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه ، وبصفاته الباقيات التامات ، وبأفعاله ، وبمحكمته فى خلق الدنيا والآخرة ، ووجه تربيته الآخرة على الدنيا . والمعرفة بمعنى النبوة ، والنبي ، ومعنى الوحي ، ومعنى الشيطان ، ومعنى لفظ الملائكة ، وكيفية معاداة الشياطين للإنسان . وكيفية ظهور الملك للأنبياء . وكيفية وصول الوحي إليهم ، والمعرفة بملكوت السموات والأرض ومعرفة القلب ، وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه ، ومعرفة الفرق بين لمة الملك ولة الشيطان ، ومعرفة الآخرة ، والجنة والنار . وعذاب القبر . والصراط ، والميزان ، والحساب ، ومعنى قوله تعالى : (اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً) .

ومعنى قوله تعالى : (وإن الدار الآخرة لى الحيوان لو كانوا يعلمون) . ومعنى لقاء الله عز وجل ، والنظر إلى وجهه الكريم ، ومعنى القرب منه ، والتزول فى جواره ، ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملائكة والنبيين ، ومعنى تفاوت أهل الجنان

حتى يرى بعضهم البعض كما يرى الكوكب الدرى فى السماء، إلى غير ذلك مما يطول تفسيره (١٧).

ذلك بعض موضوع الغيب الذى يتطلع إلى معرفته - دون جدوى - المتكلمون والفلاسفة .
ولأنهم لم يتخذوا إليه السبيل الصحيح ، فقد اختلفوا فيه .
لقد اختلفوا فى معانى هذه الأمور بعد التصديق بأصولها مقامات شتى ؛ فبعضهم يرى أن جميع ذلك أمثلة ؛ وأن الذى أعده الله لعباده الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وأنه ليس مع الخلق من الجنة إلا الصفات والأسماء .

وبعضهم يرى أن بعضها أمثلة ، وبعضها يوافق حقائقها المفهومة من ألفاظها .
وكذلك يرى بعضهم : أن منتهى معرفة الله عز وجل الاعتراف بالعجز عن المعرفة .
وبعضهم يدعى أموراً عظيمة فى المعرفة بالله عز وجل .
وبعضهم يقول : حد معرفة الله عز وجل ، ما انتهى إليه اعتقاد جميع العوام . وهو أنه :
موجود ، عالم ، قادر ، سميع بصير ، متكلم .

اختلف الناس هذا الاختلاف لأنهم لم يتبعوا النهج الصحيح فى معرفة الغيب ، وهذا النهج الصحيح إنما هو جلاء البصيرة .

ولو اتبعوا الكشف عن البصيرة لارتفع الغطاء حتى تتضح للإنسان جليلة الحق فى هذه الأمور اتضاحاً يجرى مجرى البيان الذى لا يشك فيه . وهذا ممكن فى جوهر الإنسان (١٨) .
أهذا ممكن حقاً فى جوهر الإنسان ؟

إنها دعوى من « الإمام الغزالى » تحتاج إلى إثبات ، وهى دعوى ينكرها الكثيرون .
ولكن « الإمام الغزالى » يرى أن الدليل القاطع ، الذى لا يقدر أحد على جحده ، أمران :
أحدهما : عجائب الرؤيا الصادقة ، فإنه ينكشف بها الغيب ، وإذا جاز ذلك فى النوم فلا يستحيل أيضاً فى اليقظة ، فلم يفارق النوم اليقظة إلا فى ركود الحواس وعدم اشتغالها بالمحسوسات ، فكم من مستيقظ عاص لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه .

والثانى : إخبار رسول الله ﷺ عن الغيب وأمور فى المستقبل ، وإذا جاز ذلك للنبي ﷺ جاز لغيره ، إذ النبى عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور ، وشغل بإصلاح الخلق ،

فلا يستحيل أن يكون في الوجود شخص مكاشف بالحقائق ولا يشتغل بإصلاح الخلق . وهذا لا يسمى نبياً : بل يسمى ولياً ، فمن آمن بالأنبياء وصدق بالرؤيا الصحيحة لزمه لا محالة أن يقر بالبصيرة ، أو بتعبير آخر ، أن يقر بباب القلب يفتح على عالم الملكوت ، هو باب الإلهام ، والنفث في الروح والوحى (١٩) .

« والإمام الغزالي » يتشبث بالرؤيا كبرهان ودليل على أن هناك آلة للمعرفة غير الحس والعقل ؛ ويردد ذلك في كثير من كتبه ، إنه يتحدث في المنقذ عن النبوة ، فيقول :

« وقد قرب الله تعالى ذلك عن خلقه ، بأن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النبوة ، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحاً وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير ، وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل له : إن من الناس من يسقط مغشياً عليه كالميت ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب ، لأنكره وأقام البرهان على استحالة . وقال القوى الحساسة أسباب الإدراك ، فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها فبالا يدركها مع ركودها أولى وأحق . وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والملاحظة (٢٠) .

ولكن « الغزالي » لا يكتفي بهذين الوجهين من الاستدلال ، بل يأتي بشواهد الشرع ، ويذكر التجارب والحكايات . أما الشواهد - فيما يرى - فهي قوله تعالى :

(وَالَّذِينَ جَاءَهُدُوا فِينَا لِنَهْدِيَهُمْ مِّسَلًا) ، وقوله سبحانه : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا) ؛ قبل نوراً يفرق به بين الحق والباطل ، ويخرج به من الشبهات ؛ وقوله ، ﷺ :

« من عمل بما علم ، ورثه الله علم ما لم يعلم » .
وسئل ، ﷺ ، عن قوله ﴿ أَقْمِنَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ ﴾ ما هذا الشرح ؟ فقال :

هو التوسعة ، إن النور إذا قذف به في القلب اتسع له الصدر وانشرح .
وقال عليه الصلاة والسلام : « إن من أمتي محدثين ومعلمين ومكلمين ، وإن عمر منهم » .
المحدث هو الملهم ، والمعلم هو الذي انكشف له الحق في باطن قلبه من جهة الداخل ، لا من جهة المحسوسات الخارجية .

والقرآن مصرح بأن التقوى مفتاح الهداية والكشف .
ولم يكن علم الخضر عليه السلام علمًا حسيًا ، أو عقليًا ، وإنما هو العلم الرباني ، وإليه الإشارة بقوله تعالى ؛ (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) (٢١) .
كيف تنجلي البصيرة ؟ كيف يتأتى الكشف والإلهام والنفث في الروح ؟ كيف تتأتى معرفة الغيب معرفة مباشرة ؟ .

إن الطريق إلى ذلك إنما هو تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنهه الهمة على الله تعالى .

ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده ، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم .
وإذا تولى أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ؛ وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة ، وتلألأت فيه حقائق الأمور الالهية .

فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحصار الهمة ، مع الإدارة الصادقة ، والتعطش التام ، والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة .
فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتسليم والدراسة والكتابة للكتب ، بل الزهد في الدنيا ، والتبري من علائقها ، وتفرغ القلب من شواغلها .
والإقبال بالكلية على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له .

وهو بفعله هذا يصير متعرضًا لنفحات رحمة الله . وليس له اختيار في استجلاب هذه النفحات ، وليس له إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحتها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريقة .

وإذا صدقت إرادته ، وصفت همته ؛ وحسنت مواظبته . تلمع لوايح الحق في قلبه . ويرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى ، فيتكشف له الغيب ويحصل له اليقين (٢٢) .
هذا النهج الذي رسمه « الإمام الغزالي » لمعرفة الغيب له آثار عميقة بالنسبة للفرد في خاصة نفسه ، وبالنسبة للمجتمع . وبالنسبة للدين .

ولتوضيح بعض هذا ، ولذكر بعض الآثار التي كانت لهذا النهج نذكر ما كتبه الدكتور « محمد

إقبال « في كتابه » تجديد التفكير الديني في الإسلام ، عن « الإمام الغزالي » .
ويقول الدكتور « إقبال » « على أنه لا سبيل إلى إنكار أن الدعوة التي نهض لها « الغزالي »
تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد ، مثلها في ذلك مثل الدعوة التي قام بها « كانت » في ألمانيا
في القرن الثامن عشر ، ففي ألمانيا ظهر المذهب العقلي لأول عهده حليفًا للدين ، ولكن سرعان
ما تبين أن جانب العقيدة من الدين لا يمكن البرهنة عليه حسيًا ، فكان الطريق الوحيد إذن أن
تتمحي العقيدة الدينية من سجل المقدسات ، وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة في فلسفة
الأخلاق ، وبذلك مكن المذهب العقلي من سيادة الإلحاد .

تلك كانت الحال في ألمانيا عندما ظهر « كانت » وكشف كتابه « العقل الخالص » عن قصور
العقل الإنساني ، فهدم بذلك ما بناه أصحاب المذهب العقلي من قبل ، وصدق عليه القول بأنه
كان أجل نعم الله على وطنه ، وإن التشكك الفلسفي الذي اصطنعه « الغزالي » - على تطرفه بعض
الشيء - قد انتهى إلى النتيجة نفسها في العالم الإسلامي ؛ إذ قضى على ذلك المذهب العقلي
الذي كان موضع الزهو على الرغم من ضحائته ، وهو المذهب الذي سار في الاتجاه الذي اتجه إليه
المذهب العقلي في ألمانيا قبل « كانت » .

غير أن هناك فارقًا هامًا بين « الغزالي » ، وكانت ، فإن « كانت » تمشى مع مبادئه تمشيًا
لم يستطع أن يثبت أن معرفة الله ممكنة . أما « الغزالي » فعندما خاب رجاءه في الفكر التحليلي ولى
وجهه شطر الرياضة الصوفية وألقى فيها مكانًا للدين قائمًا بنفسه . وبهذه الطريقة وفق لأن جعل
للدين حق الوجود مستقلا عن العلم ، وعن الفلسفة الميتافيزيقية (٢٣) .

وبالله التوفيق .

الفهرس

صفحة

مقدمة ٥

القسم الأول

الفصل الأول : الجو الذي نشأ فيه الإسلام

- ١ - الحنفاء ١٥
- بعض من رأى التدين بالنصرانية ٢١
- ٢ - الحكماء ٢٤
- ٣ - رأى الخمس ٢٧
- حلف الفضول ٢٨
- ٤ - الفكرة العامة عن العرب وتصحيحها ٣٠
- ٥ - الأديان في جزيرة العرب ٣٢
- ٦ - بعض الآراء عن العرب ٣٣
- ٧ - العرب حسب ما نعتقد ٣٦
- ٨ - الدهماء لا يمثلون الأمة ٣٦

الفصل الثاني : القرآن

- ١ - وصف القرآن ٣٨
- ٢ - السبب في أن مهمة الرسول كانت شاقة ٣٩
- ٣ - القيمة الذاتية للدعوة الإسلامية ٤٠
- ٤ - وسائل الدعوة لهداية العرب ٤٠
- ٥ - الدعوة الإسلامية دعوة موحدة ٤٣
- ٦ - إنبات الرسالة ٤٣
- ٧ - معارضة العرب ٤٦
- ٨ - وجود الله ٥٠

صفحة

٥٣	الوحدانية
٥٤	العلم
٥٥	مظاهر صفاته
٥٦	٩ - البعث
٥٩	مشاهد القيامة
٦٠	١٠- القرآن ومعتقدات العرب
٦٢	المسيحية
٦٦	اليهود
٦٧	تحديد فكرة الإلهية
٦٩	١١- القرآن وأسئلة العرب

الفصل الثالث : الفرق والأحزاب السياسية

٧٢	١ - حديث الفرق وتقسيم المتقدمين
٧٣	الفرقة الناجية في رأى كل فرقة
٧٤	٢ - قيمة الحديث
٧٥	٣ - رأينا في تقسيم الفرق
٧٥	الأحزاب الدينية
٧٩	الحكمة في هذا التقسيم
٨٠	إزالة لبس
٨٠	المرجئة
٨٠	المجهمة
٨١	الفرق الدينية
٨٣	٤ - رأى ابن خلدون في تقسيم الفرق

الفصل الرابع : مذهب السلف

٨٧	١ - الحالة في عهد الرسول ﷺ
٨٨	٢ - موقف الصحابة
٩٣	٣ - موقف الأئمة من علم الكلام
٩٥	٤ - موقف السلف من مشكلة القدر

صفحة

- ٥ - موقف السلف من الأخبار الموهمة للتشبيه ٩٨
 أسباب التوقف في التفسير والتأويل ١٠٣
 والحق مذهب السلف ١٠٣
 ٦ - رأى بعض الغربيين في أبحاث ما وراء الطبيعة ١٠٦

الفصل الخامس : التفكير في عهد الصحابة

- ١ - التفكير في ذات الله ١٠٨
 ٢ - التفكير في مسائل الفقه ١٠٩
 ٣ - من مظاهر الاختلافات بين الصحابة ١١٢

الفصل السادس : الاختلاف في الإمامة

- ١ - أصل الشيعة ١١٩
 رأى ولوزن ودوزى ١١٩
 رأينا في أهل الشيعة ١٢٠
 فرق الشيعة ١٢٧
 مذهب الإمامية ١٢٨
 آل على ١٢٩
 الزيدية ١٣٠
 الشيعة وأصول الإسلام ١٣١
 رأينا في الشيعة ١٣٢
 ٢ - الخوارج : نشاطهم ١٣٣
 ألقاب الخوارج ١٣٥
 ما يجمع الخوارج ١٣٥
 النقاش بينهم وبين الإمام على ١٣٦
 تقدير الخوارج ١٣٨
 ٣ - المرجئة : المرجئة ومؤرخو الأديان ١٣٨
 نشأة المرجئة وتسميتهم ١٤٠
 آراؤهم ١٤١
 اليونسية ١٤٣

صفحة

١٤٤	أبو حنيفة وأصحابه
١٤٤	كلمة أخيرة

الفصل السابع : بدء الاختلاف في الأصول

١٤٥	١ - بنو أمية ومذهب الجبر
١٤٥	الباعث على القول بحرية الإرادة
١٤٦	أول من قال بالاختيار
١٤٧	غيلان الدمشقي
١٤٨	٢ - القول بالجبر
١٤٩	الجمد بن درهم
١٥٠	جهم بن صفوان
١٥٢	آراؤه
١٥٤	تعقيب
١٥٥	٣ - الحسن البصري
١٥٦	وصف درسه
١٥٦	موقف الحسن من الجبر والاختيار

القسم الثاني

الفصل الثامن : الفلسفة : معناها وصلتها بالتصوف وأصول الفقه

١٦٣	١ - المعنى العادى لكلمة : فلسفة
١٦٥	٢ - عدم دقة المعنى العادى
١٦٧	٣ - المعانى المتداولة لكلمة « حكمة »
١٦٨	٤ - المعنى الفلسفى لكلمة « حكمة »
١٦٨	٥ - دعائم المعنى الفلسفى لكلمة « حكمة »
١٦٩	٦ - هل الفلسفة بحث عقلى فحسب ؟
١٧٢	٧ - الفلسفة بحث وارتياض
١٧٣	٨ - فرق الفلاسفة

صفحة

- ٩ - قيمة الطريق العقلي في الوصول إلى الحكمة ١٧٤
- ١٠ - طريق ارتياض ١٧٦
- ١١ - الطريق الأمثل في الوصول إلى الحكمة ١٧٦
- ١٢ - تعريف الفلسفة ١٧٧

الفصل التاسع : الفلسفة الإسلامية

بين الأصالة والتقليد

- ١ - المشاكل الفلسفية ١٧٩
- ٢ - الاتجاهات الفلسفية ١٨٠
- ٣ - انحراف مؤرخي الفلسفة الإسلامية ١٨٣
- ٤ - آريون وساميون ١٨٧
- ٥ - تاريخ المشرقين للفلسفة اليونانية ١٨٨
- ٦ - خطأ وتعسف ومجازفة ١٨٨
- ٧ - انهيار نظرية التفرقة بين ساميين وآريين ١٩٠
- ٨ - الرأي الصحيح هو رأي فلاسفة الإسلام أنفسهم ١٩٢
- ٩ - نحو الإنصاف ١٩٧

الفصل العاشر : مرحلة الترجمة الأولى في الإسلام

- ١ - هدفنا من كتابة هذا الفصل ٢٠٠
- ٢ - بدء الترجمة ٢٠٠
- ٣ - الترجمة في عهد الدولة العباسية ٢٠١
- ٤ - الخطأ في الترجمة ٢٠٤

الفصل الحادي عشر : الكندي

- ١ - تقدير الكندي ٢٠٦
- ٢ - نسبه ٢٠٧
- ٣ - نشأته وثقافته ٢٠٩
- ٤ - نظرية المعرفة عند الكندي ٢١٤
- ٥ - الفلسفة ٢٢١

صفحة

- ٦ - العالم حادث ٢٢٤
- الله : وجوده ووحدانيته ٢٢٦
- ٧ - الأخلاق ٢٢٩
- ٨ - الكندي بين الأصالة والتقليد ٢٣٣

الفصل الثاني عشر : الفارابي

- ١ - تقديره ٢٣٦
- ٢ - حياته ٢٣٧
- ٣ - المجتمع المثالي أو المدينة الفاضلة ٢٤٥

الفصل الثالث عشر : الشيخ الرئيس ابن سينا

- النمط التاسع : في مقامات العارفين « إجمال وتحليل » ٢٧٧
- النمط التاسع : مقامات العارفين « نصوص وشرحها » ٢٨١

١٩٨٩ / ٥٢٠٩	رقم الإيداع
ISBN ٩٧٧-٠٢-٢٧٠٣-X	الترقيم الدولي

١ / ٨٨ / ١٧١

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

هذا الكتاب

يهدف إلى تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام في المشرق ، إلى
نهاية عهد « الغزالي » حجة الإسلام .

والتفكير الإسلامي متشعب الجوانب . . والتفكير الفلسفي في
الإسلام جانب من هذه الجوانب التي تستحق الدراسة
والبحث .

أما خطة هذا الكتاب فهي تسير مع الفكر الإسلامي سيراً
زمنياً : فتدرس النزعات الأولى والفرق التي تتصل بالجدل
النظري حتى تصل إلى « الكندي » و « الفارابي » و « ابن سينا »
كما تتناول « الغزالي » وأثره في تهاافت الفلسفة والفلاسفة .
والكتاب يبين أصالة الفلسفة الإسلامية وسبقها الفلسفة
الغربية في كثير من طرق التفكير .

